GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

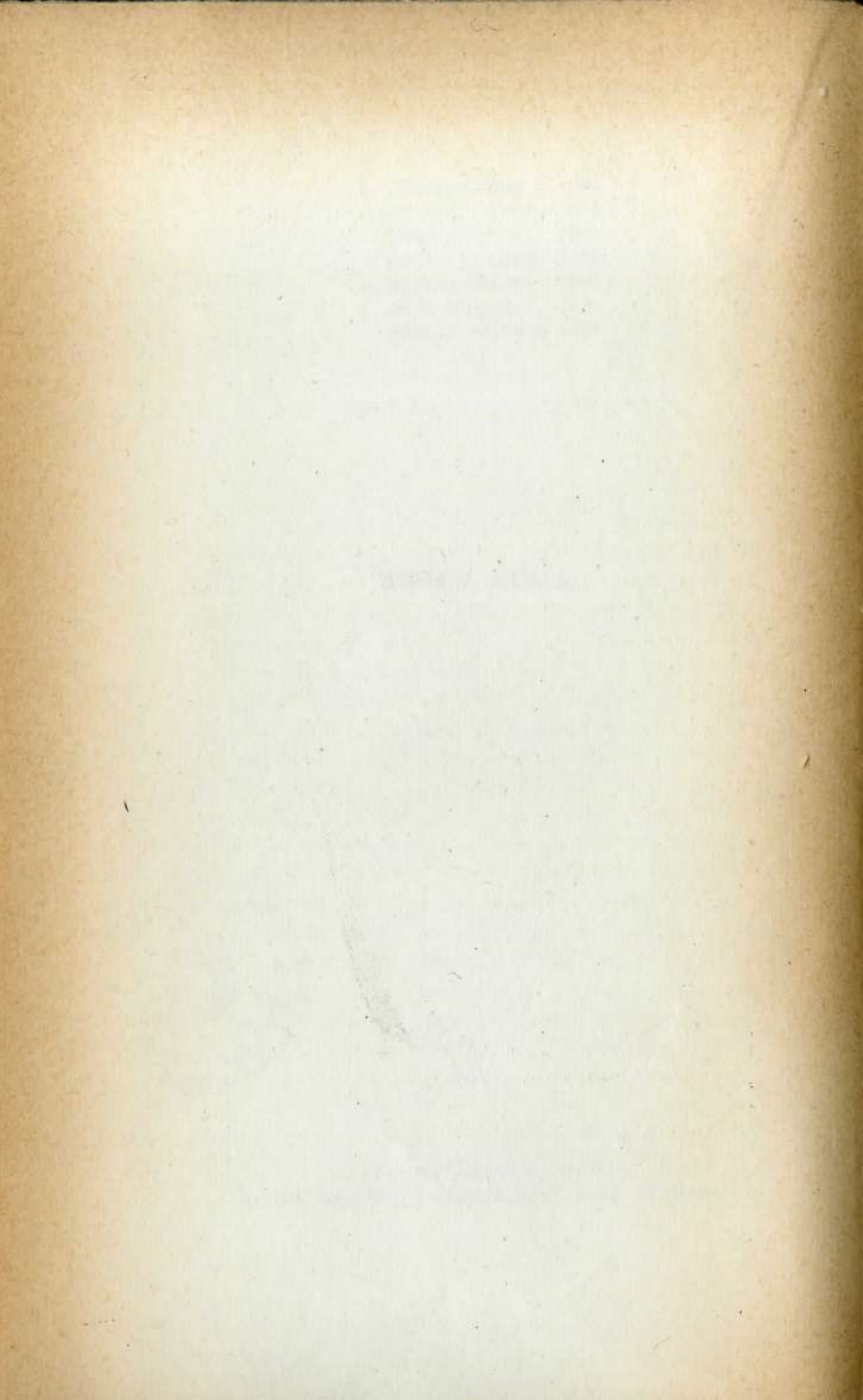
II

LA FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

VOLUME PRIMO

DALLE ORIGINI A NICEA

EDITORI LATERZA · BARI 1964

A MIA MADRE

PREFAZIONE ALLA 2ª EDIZIONE

Nel rivedere quest'opera, scritta quattordici anni fa, due cose mi sono principalmente proposto. La prima è stata quella di portare la mia esposizione al livello delle più recenti ricerche della letteratura storica del cristianesimo, e di dare, nel testo o nelle note, alcuni sobri cenni delle questioni controverse, che nella 1ª edizione avevo omesso quasi del tutto, perché in quel tempo mi lasciavo guidare da una preoccupazione eccessiva di realizzare una forma di narrazione più fusa e immediata. In seguito mi sono convinto che un'esposizione mediata e, sia pure, rallentata dalla discussione critica delle fonti e della letteratura, risulta più efficace e più stimolante per il lettore. Questo criterio ho seguito nella composizione delle parti seguenti della mia *Storia* e nel rifacimento, che ho intrapreso, della parte precedente, che concerne il pensiero greco [1]; per la *Filosofia del cristianesimo*, mi sono sforzato di attuarlo nella misura più limitata che la precedente stesura dell'opera rendeva possibile.

---

[1] Seguirà presto la terza edizione della mia *Storia della filosofia greca*, in una redazione del tutto nuova. [Questo scrivevo nel 1934. Sono apparse poi la 3ª e la 4ª edizione di quell'opera in cui ho attuato quel che mi ero proposto.]

L'altra mia cura è stata quella di temperare e correggere l'interpretazione a volte troppo modernamente spiritualistica del pensiero cristiano delle età primitive, giovandomi particolarmente degli studi sulla misteriosofia orientale e cristiana, fioriti negli ultimi decenni. Il mio errore di prospettiva consisteva nel porre in piena luce, fin dall'esordio, ciò che invece è il frutto di una storia secolare; così facendo io indulgevo, senza accorgermene e senza volerlo, ai preconcetti dommatici dell'esegesi confessionale.

Particolare attenzione ho rivolto, infine, all'esame del pensiero filosofico dei maggiori esponenti della Patristica e della Scolastica, in modo da fissarlo più esattamente nel proprio tempo e nel proprio ambiente storico.

Alla prima edizione di questa opera è stato mosso l'appunto di non aver dato una completa ricostruzione dello spirito cristiano. Ma io ho voluto scrivere una storia della filosofia e non una storia del cristianesimo; e il lettore che si collochi con equanimità dal mio punto di vista, troverà che per tal riguardo io ho dato più e non meno di quel che le storie della filosofia sogliono dare.

Roma, 1934.

G. D. R.

I

MONDO ROMANO
E MONDO ELLENISTICO

1. I DATI DELL' ELLENISMO. — La filosofia greca[1] chiude il suo ciclo storico con una negazione di quelle premesse ideali che avevano formato la sua classica grandezza. Nata entro i confini della πόλις, aveva misurato geometricamente il suo mondo come una grande città da costruire; e solo in questa cinta spaziava con disinvolta libertà e ne arricchiva il suolo con le creazioni della sua arte inesauribile. Qualche prospettiva dell'infinito balenava qua e là dai chiusi confini; ma il pensiero se ne ritraeva sgomento, ripugnandogli tutto ciò che fosse vago e confuso; e si fermava con compiacenza a guardare la nitida e precisa linea del suo mondo proprio, atta ad appagare l'occhio e lo spirito che ne dipendeva. Questo mondo era suo solo in quanto esso lo dominava e possedeva con lo sguardo. Assorbito nella visione, esso si confondeva con l'oggetto, perdendo ogni distinta ragione di sé. Perché vi era presente? con quali fini propri da realizzare? Quali obblighi scaturivano dai suoi rapporti con le cose?

[1] V. i voll. 1 e 2 di questa *Storia*.

L'occhio vede e non si vede. Il pensiero greco nella sua classica giovinezza, vagando fuori di sé, ancora non conosceva tutta la tragica serietà del ritorno; chiedeva curiosamente il perché delle cose e di sé tra le cose, e non il perché di sé stesso e del suo chiedere. L'interiorità non poteva approfondirsi in un tale atteggiamento: l'interiorità che è distacco del soggetto dal suo ambiente, in un primo momento, e poi un ritorno ad esso con uno scopo ben diverso, quello di trasformarlo con la propria azione, di avvincerlo al suo giogo, d'infondergli quel riposto significato in cui si rivela l'originalità sua.

Le profonde trasformazioni della vita nel periodo ellenistico e romano trovano il pensiero greco impreparato ai nuovi còmpiti. L'orizzonte si allarga e lo sguardo che vuol contenerlo si disperde e si annebbia. L'impero d'Alessandro e l'impero romano rompono la cinta della πόλις; ma il pensiero che vuol seguire questo straripamento non riesce che a un cosmopolitismo vago, indefinibile, il quale crea i cittadini di nessuna città, gli dèi di nessuna nazione. Sono valori puramente negativi, aventi un significato solo per ciò che negano e che li avvince tuttora con una grande nostalgia di ricordi. Di reale non v'è che la rinunzia, espressa egualmente dal vuoto universalismo senza contorni e dalla riflessione corrosiva che nega ogni senso alla vita e respinge ogni contatto col mondo, per realizzare un'inutile sufficienza soggettiva. L'uno e l'altro elemento sono nel pensiero degli stoici, e, attenuati, in quello degli epicurei e degli scettici.

L'ultimo grande movimento filosofico, il neoplatonismo, ribadisce questa stessa istanza critica, negativa. A contatto dell'ordinato mondo romano e della lussureggiante civiltà orientale, esso attinge all'uno

il principio di gerarchia, all'altra il suo multiforme contenuto religioso e li compone in un Pantheon, che non è però la solida costruzione della saggezza pratica latina, creante un impero celeste sul modello dell'impero terreno, dove l'*imperium* è *penes unum*, gli *officia* sono invece *penes multos*, ma è un'aspra e provvisoria impalcatura, fatta solo per raggiungere la vetta, sulla quale il mistico viandante si riposa e respinge l'ormai inutile scala. Questa vetta è l' Idea suprema di Platone, alla quale il neoplatonismo tende con uno slancio contemplativo pieno di fervore; tutto il resto gli è in fondo estraneo e indifferente. L'ἄφελε πάντα di Plotino è la stessa sufficienza soggettiva degli stoici, lo stesso λάθε βιώσας degli scettici, illuminati da una speranza sovramondana, che conquista lo spirito.

Il mondo romano, nella sua realtà positiva, è fuori di questa filosofia. I pochi saggi di speculazione latina, che noi abbiamo conosciuto nel precedente volume, non sono che i suoi pallidi riflessi: non solo Cicerone, ma anche Seneca e Marco Aurelio sono, come pensatori, molto al di sotto della realtà romana. Questa dovrà dunque sfuggire alla nostra indagine? E la storia dello spirito dovrà congiungere immediatamente la speculazione greca al cristianesimo? Noi ascolteremmo allora improvvisamente voci nuove, apprenderemmo concetti inusati, atti soltanto ad aggravare nel nostro animo il peso del miracolo che già incombe sulle origini cristiane. Ci troveremmo impreparati nel regno della parola e della formula, della personalità divina ed umana, della soggettività libera e responsabile, della virtù intenzionale e del suo valore pratico e fattivo, dell'universalità schiettamente umana e della gerarchia che la domina dal suo centro.

Ma c'è una filosofia del mondo romano, che colma la grave lacuna e ristabilisce la continuità storica. È una filosofia non insegnata nelle scuole, non chiusa nei sistemi, ma viva e presente nelle istituzioni. Noi cercheremo di darne un breve saggio: necessaria introduzione alla filosofia del cristianesimo.

2. La religione dei Romani. — Ciò che a prima vista colpisce l'osservatore è lo scarso genio inventivo dei Romani in materia religiosa. Non che i loro dèi siano poco numerosi; anzi, Petronio [1] fa dire a una donna della Campania: « Il nostro paese e così popolato di divinità, che è più facile incontrarvi un dio che un uomo ». Ma questi dèi si rassomigliano troppo l'uno all'altro, sono astratte personificazioni di forze naturali e di facoltà spirituali, non individui viventi, ricchi di vitalità propria, come gli dèi della Grecia. Il processo della loro formazione non è una sintesi della fantasia, ma un'analisi della riflessione, in atto di distinguere le singole finalità pratiche e ideali della vita e di appropriare a ciascuna una divinità corrispondente.

L'aspetto positivo di questo lavoro è dato dal carattere stesso di coloro che lo compiono. Eminentemente pratici, i Romani applicano al loro Olimpo il principio della divisione del lavoro; un dio ozioso, che non produca una qualche utilità, è del tutto estraneo al loro spirito [2]. E la fortuna loro, più tardi

---

[1] *Sat.*, 17. V. Boissier, *La religion des Romains, d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1874, I, pp. 7-9. Per il Boissier gli dèi di Roma non sono in realtà che « atti divini ».

[2] Jehring, *L'esprit du droit romain*, tr. fr., 1886³, vol. I, p. 317.

impersonata anch'essa in una dea [1], ha verificato esattamente la solidità di questo finalismo, accrescendo prestigio agli dèi a misura che i loro còmpiti si realizzavano. Di qui il potente nazionalismo della religione romana, che costerà più di una fatica ai teologi cristiani, che si proporranno il còmpito di rompere l'accordo e di mostrare, come Agostino nella *Città di Dio*, che gli dèi romani sono stati al loro popolo cagione solo di danni e di sciagure.

Come al solito, i padri della chiesa sono però in ritardo nel formulare le loro critiche, attingendo essi il proprio materiale alla polverosa erudizione del passato. Il razionalismo religioso dei Romani è già quasi spento sul finire della repubblica e vano è il tentativo di Augusto per farlo risorgere. I Romani, per nazionalizzare il mondo, hanno dovuto snazionalizzare sé stessi, così nella religione, come in tutte le altre istituzioni della loro vita. Ma prima di osservare questo lavoro di decomposizione, che è lo stesso processo creativo della nuova universalità monarchica, cercheremo di cogliere qualche aspetto importante dell'antica religione, il quale, derivando dal carattere stesso dei suoi creatori, resta immune dal decadimento dei vecchi miti, e indirizza le nuove fasi dello sviluppo religioso.

Nella religione romana predomina uno spirito laico, che riduce al minimo la funzione del prete, gli toglie ogni carattere di « direttore di coscienze » e ne fa un cittadino, un magistrato. Cicerone [2] attribuisce massima saggezza agli avi per aver deciso che le stesse persone presiederebbero alla religione e governerebbero la cosa pubblica. Le due funzioni

---

[1] La Τύχη Ῥωμαίων, onorata dalle città greche amiche di Roma fin dal 2º secolo a. C.

[2] CIC., *Pro dom.*, 1.

sono distinte ma non separate; le personalità della politica si avvicendano nelle cariche pontificali. Il rapporto d'intima e personale comunione tra l'uomo e Dio, nel quale noi riconosciamo l'essenza stessa dell'esperienza religiosa, è estraneo ai Romani. La loro religione ha per organi e interpreti i medesimi organi della vita statale: il padre di famiglia che sacrifica per tutti i suoi; i pontefici, o nei casi più gravi, i consoli, che s'indirizzano agli dèi dello stato. Ogni tentativo di più immediato contatto è riprovevole e vien chiamato *superstitio*, tale cioè che sorpassa la regola stabilita.

La formulazione della regola è curata nel modo più minuzioso. Se la religione non è affare di coscienza, se non tocca le intenzioni più riposte dell'individuo, se le è estranea la profonda soggettività della credenza, non è decisivo nei suoi rapporti altro che il rito, la formula. Ogni sacrifizio alla divinità, per essere efficace, dev'esser fatto secondo un rituale prescritto, e senza che una parola, un gesto eccedano i limiti della regola: l'intenzione dell'officiante, le disposizioni d'animo dei supplicanti non contano, purché la rigorosa esteriorità sia salvata. La castità che piace ai superi è quella della veste immacolata, come dice Tibullo [1]. E la santità non è che il formalismo delle pratiche elevato a sistema, è mera *scientia colendorum sacrorum* [2].

Noi c'inganneremmo tuttavia se volessimo giudicare questo impero incontrastato della rigida formula come un segno di una schiavitù religiosa, che comprima ogni libero movimento dell' individuo. Esso è al contrario un valido presidio di libertà, come del resto ci è indirettamente attestato dal suo

---

[1] Tibull. II, 1, 33. [2] Cic., *De nat. deor.*, I, 41.

stesso affermarsi, in materia di religione e di diritto, nell'età repubblicana. La libertà non nasce, storicamente, come astratta e generale categoria, come subitanea conquista dello spirito, ma come serie di singoli e limitati acquisti, ciascuno dei quali, non avendo la propria legittimazione nell'universalità di quella categoria, garantisce volta a volta la propria esistenza con particolari cautele di pratiche e forme inderogabili, che tolgono ogni speranza all'arbitrio dei prepotenti [1].

Questa fascia benefica di esteriorità, consacrata dagli dèi e dalla tradizione dei maggiori, proteggeva non ancora la personalità, come noi moderni l'intendiamo, ma solo il carattere del cittadino: una personalità che è essa stessa un involucro, o, secondo il significato primitivo della parola, una maschera. La religione accompagna il cittadino in tutta la sua vita, dà ai suoi atti una sanzione superiore, eppure non trascendente, nobilita ed eleva la sua cittadinanza. Il formalismo religioso penetra poco a poco in tutte le istituzioni della vita privata e pubblica e forma la solida impalcatura della civiltà romana, che ha per assise morali l'ordine, la regolarità, la disciplina. *Religio* è appunto questo legame di tutte le forme della vita, non una forma autonoma, che pretenda imporsi alle altre. Al mondo antico sono sconosciute le lotte che travagliano noi moderni, dal cristianesimo in poi, tra scienza e fede, chiesa e stato, perché non v'è nella religione una finalità propria e distinta, che tenda a distribuire alla sua stregua tutti gli altri valori.

Il tramonto dell'antica religione, già nell'ultimo periodo della repubblica, non è che la svalutazione

---

[1] JEHRING, *op. cit.*, vol. II, p. 132.

dei miti, che formano del resto la sua parte meno importante. Il contatto con le divinità della Grecia fortemente individualizzate caccia nell'ombra i vuoti simboli, gli atti divini cristallizzati, che i Romani chiamano dèi; ma, più ancora, la grande espansione dell' impero scardina le fondamenta stesse del ristretto nazionalismo che presiedeva alle istituzioni religiose. Era nel principio di questo che la religione fosse valida solo nella cinta della città; quindi mancava ogni spirito di proselitismo e ogni volontà di distruggere le divinità altrui. Come logica conseguenza, i Romani, nelle loro conquiste, furono spinti dalla stessa religiosità propria a rispettare quella dei popoli soggiogati; e più tardi ad accogliere nuove deità innumerevoli nei loro templi, via via che la politica mondiale cessava di gravitare intorno alla città di Roma, e cominciava a gravitare intorno a un centro nuovo, l'impero, livellatore di tutte le città.

Il contenuto della religione romana, sopraffatto dall'invasione, si disperse; ma quanto c'era di vivo nella forma della religiosità romana, il suo spirito pratico, legalistico, la sua forza di legare e di vincolare, il suo rispetto della parola e del rito, s'era già da tempo fuso e incorporato in tutte le istituzioni e principalmente nel diritto. Il *fas* aveva informato profondamente di sé il *jus* e lasciava libero il campo al suo dominio. E il diritto sopravvisse alla sua matrice, perché spoglio del più caduco contenuto di essa.

3. Il diritto privato. — L'originalità vera di Roma è il suo diritto, che è per essa ciò che per i Greci è la filosofia, ciò che per gli orientali la religione: è la sua filosofia stessa, in un significato mo-

derno, come centro d'irradiazione e di riflessione feconda della vita sul suo principio. Il diritto non è per i Romani l'astratta facoltà soggettiva riconosciuta da un'astratta norma oggettiva, secondo la postuma, eppur necessaria, analisi scientifica; ma è l'unità originaria di queste e di tutte le altre determinazioni che le esigenze della tecnica vanno volta per volta distaccando dal nocciolo primitivo. Nella compattezza di questo nucleo v'è pertanto la possibilità di ogni trasformazione ed espansione: una possibilità di progresso giuridico che si attua, con una perfetta sinergia d'impulsi, insieme con lo sviluppo di tutte le istituzioni della vita romana, sì che, come dice il Vico, « la cagione che produsse a' Romani la più saggia giurisprudenza del mondo è la stessa che fece loro il maggior imperio del mondo ».

Sul limitare della scienza giuridica, ci si presenta la distinzione del diritto privato e del diritto pubblico. Siffatta distinzione nasce dal ceppo originario del diritto privato: prima creazione e ultima sopravvivenza del genio romano. Il diritto privato più antico è dominato da tutte le esigenze della vita pubblica; non solamente di quella pubblicità intesa come esteriorità, come continuo contatto dell'individuo con l'ambiente, che circola generalmente nelle manifestazioni della vita romana, ma di quella più intima e profonda, che conferisce a ogni atto di volontà soggettiva un valore sovrano[1]. La costituzione della

[1] Il carattere « pubblico » degl'istituti del diritto privato romano è stato per la prima volta riconosciuto dal Vico nella *Scienza nuova*. Nei tempi nostri, esso è stato riconfermato dallo Jehring (*op. cit.*, I, p. 142: « L'idea di un'autorità sovrana domina tutti i rapporti del diritto privato antico. La potenza del padre di famiglia, del proprietario, del testatore, tutto denota un potere quasi illimitato »). Più recentemente il Bonfante ha illustrato questo concetto nelle sue particolari ap-

famiglia romana, imperniata sulla *gentilitas*, sul « dominio alto » del padre di famiglia, rivela già la prima, grandiosa istituzione di diritto pubblico, da cui si svolgerà, per via di coordinazione e composizione, la forma stessa dello stato. E tutti i diritti particolari, traendo la propria forza dalla organizzazione familiare, risentono dello stesso carattere. Così la proprietà fondiaria (quella che nell'economia degli antichi ha il massimo valore) diviene, nelle enfatiche definizioni dei giuristi, un diritto che attraversa il suolo, movendo dall'inferno e giungendo fino al cielo; essa è elemento inscindibile della personalità sovrana del *paterfamilias*, che l'amministra e ne dispone con autorità propriamente statale. Così il diritto di successione, dove il testamento ha quasi la forza di un senato-consulto e la volontà del testatore ha tale illimitato riconoscimento che « *uti lingua noncupassit ita ius esto* ». E la stessa procedura è informata da questo spirito: le forme primitive di *iurisdictio* risentono assai più dell'*imperium* che non le forme posteriori, e sono esercitate dai padri di famiglia, prima che da magistrati veri e propri.

Il diritto privato è, nella sua esteriorità, il riconoscimento del dominio della parola; nella sua interiorità, quello del dominio del volere. In testa alla

---

plicazioni all'organamento giuridico della famiglia (*Famiglia e successione*, p. 6: « Le funzioni della famiglia primitiva rispondono in gran parte a quelle che saranno via via le funzioni essenziali o complementari dello stato »); della successione testamentaria (*ibid.*, p. 14: la massima: *nemo pro parte testatus pro parte intestatus decedere potest*, nella sua origine deriva dal concetto politico della famiglia: la successione originaria è più che altro una successione nella sovranità); della proprietà fondiaria (*Proprietà e possesso*, dove è spiegato che la proprietà romana, via via che si risale alle età più antiche, appare ordinata come una vera sovranità territoriale, e lascia tracce di questo suo carattere anche in età più recenti).

storia del diritto, dice un acuto storico [1], si potrebbe scrivere: *in principio erat verbum.* La parola ha un potere autonomo, di legare e slegare; una volta che la volontà si è estrinsecata in essa, le lascia libero e incontrastato dominio, anche se poi le nega il proprio assenso, anche se non glie l'ha mai accordato per errore o per dolo. Nello stretto diritto civile, *verba ipsa tenent.* È questo un segno del progresso graduale dello spirito dai segni materiali e sensibili delle idee, alla pura idealità avente in sé stessa la propria legittimazione. La soggettività del volere, che è la più alta conquista del mondo romano, non è l'esplosione subitanea di una forza spirituale distaccata dalle cose, ma nasce aderente alle cose, avvolta in un ingombrante involucro, che ottenebra il riconoscimento di noi moderni avvezzi a un opposto procedimento mentale, ma acuiva quello degli antichi, che dalla forma esteriore si elevavano gradatamente all'idea. La volontà, non ancora rivelatasi ad essi come principio centrale, viveva tuttavia già con la forza particolarizzata delle singole volizioni; l'astratto diritto era un sicuro possesso di singoli diritti; la sua rivendicazione si frazionava in azioni di legge numerose quanto i diritti corrispondenti.

Il passaggo ad una soggettività più interiorizzata riveste anch'esso l'apparenza di un movimento dall'esterno verso l'interno, più che di un'irradiazione dal centro. Da una volontà cristallizzata nella formula, nella parola, un continuo lavorio di presunzioni e di finzioni, rompendo lentamente l'involucro esteriore, districa l'*intentio* soggettiva e spirituale; e solo allor' che questa è saldamente conquistata, comincia un'opera sintetica di ricostruzione razio-

---

[1] JEHRING, *op. cit.*, III, p. 134.

nale dell'edificio giuridico. La volontà cosciente diviene il fondamento del diritto; le cause che infirmano il volere, come l'errore, il dolo, la violenza, sono nel tempo stesso menomatrici del rapporto giuridico; «la verità dei fatti piega benignamente la ragione delle leggi» (Vico). Sorgono così i tardi istituti della *cura* e della *restitutio in integrum*, sconosciuti al diritto antico; la minuta casistica delle gradazioni della *culpa*, del *dolus*, dell'*error*, sonda le ignote profondità del labirinto spirituale; l'*aequitas* rompe il rigido formalismo dello *ius strictum*; Cesare, come legislatore, spinge il riconoscimento della libertà individuale al punto di considerarla come un bene non assimilabile alla proprietà, come un diritto inalienabile dell'uomo: tale è lo spirito della sua legge contro l'antico procedimento delle bancarotte, che poneva il debitore alla mercé del creditore. La procedura segue a passo a passo questo sviluppo, anzi talvolta lo promuove e l'accelera. Alle primitive e rigide *legis actiones* subentra la più libera e agile procedura formulare, nella quale l'opera paziente e assidua del pretore spezza il rigore della parola, pur senza sottrarsi apparentemente al suo impero, ma vincendolo con gli stessi suoi artifici grammaticali e logici; finché la procedura *extra ordinem* dell'impero esplica con piena autonomia il còmpito equitativo che è nel nuovo principio del diritto.

Ma una liberazione totale del volere dalla schiavitù della forma, il diritto romano, anche nel suo periodo di massimo sviluppo, non vuole e non può conseguire. C'è inseparabile, nel diritto, un momento di esteriorità e di oggettivazione, rappresentato dalla norma, dalla legge, che, per il suo stesso carattere, resta fedele all'inviolabilità della parola. L'immediata percezione di questa necessità suggerisce presto

ai Romani il criterio della distinzione tra il diritto e la morale, quest'ultima del tutto slegata dal mondo esterno, e fornisce il punto di partenza delle numerose attenuazioni dei rigorosi doveri giuridici negli *officia* delle comuni relazioni sociali. Ma questo apparente progresso a una concezione più comprensiva della vita spirituale, almeno quale ci vien dipinto dai più tardi scrittori della latinità [1], in realtà merita assai poco un tal nome: il comune moralismo, tolto di seconda mano alla decadente speculazione greca, affoga lo spirito entro il meccanismo delle « medietà » etiche, ed è incapace di quel potente accento personale con cui il diritto sa liberare la volontà dall' ingombro delle determinazioni nella celebre massima: « *coactus attamen voluit* ». E la minuta casistica degli *officia* è, anche da un punto di vista di educazione spirituale, assai meno efficace di quell'attiva palestra che il formalismo giuridico suscitava dalla folla stessa dei suoi inceppi e delle sue minuzie, e che compendiava il proprio còmpito nel motto: « *ius civile vigilantibus scriptum est* ». Sotto la rozza scorza del diritto, vive una coscienza filosofica assai più ricca che non in tutto il moralismo filisteo della tardiva riflessione greco-romana.

Seguiamo più da vicino l'esplicazione dell'attiva interiorità del diritto, il suo progressivo naturalizzarsi in un mondo sempre più vasto e sempre coesteso a quello di tutta l'attività politica romana. Il diritto traversa la famiglia, la città, lo stato nazionale, ne rompe successivamente i confini e si adegua alla fine all'impero cosmopolita nel quale culmina l'espansione della vita romana. Uno studio appro-

---

[1] Per es. SENECA. *De ira*, II, 27: *Quanto latius officiorum quam iuris regula...*, ecc.

fondito di questa storia, che però esorbita dai nostri mezzi e dal nostro scopo, dovrebbe rendere questa serie di moti concentrici sempre più ampi, che si disperdono alla fine nel fluttuante margine dell'orbita romana. Noi possiamo tracciare soltanto qualche linea.

Centro attivo del diritto è la soggettività, la volontà in atto di tradursi e di affermarsi nelle cose. Il diritto romano nasce dalla forza, dalla conquista militare. *Se in armis ius ferre et omnia fortium virorum esse* [1], tale è la divisa dei Romani. E la sfera primitiva di azione entro cui si costituisce l'originaria coscienza giuridica è la famiglia, stato in piccolo, ma non meno saldo dello stato in grande, e capace di disciplinare con la sua ordinata gerarchia le acquisizioni del diritto in movimento. L'illimitato dominio del volere, nel quale si manifesta tutta l'originalità del diritto privato, non è il formale riconoscimento della personalità umana come tale, che non trova luogo neppure nel più tardivo diritto, ma è soltanto il pratico riconoscimento di definiti rapporti familiari, creanti una personalità civile, che accentra in sé tutte le forze e tutto il potere. La *manus*, l'atto materiale di apprensione che pone in vita ogni dominio e ogni diritto, è la prerogativa massima di questa personalità sovrana, che prende nome di *paterfamilias*. Tutti gli altri rapporti si subordinano alla potenza del suo volere centrale: rapporti di famiglia, diritti reali, modi di acquisto, ecc.

C'è in questo soggettivismo una forza che subordina a sé la stessa oggettività del mondo materiale: così, p. es., la distinzione delle *res mancipi* e *nec mancipi* tende a valutare le cose non per quello che

---

[1] Liv., V, 36.

realmente valgono, ma per quel che sono o non soggette alle forme della *mancipatio*[1]. Così l'essere suscettibile di un dominio quiritario diviene una possibilità inerente alle cose, e insieme una misura di graduazione degli oggetti. Tutta l'interna sfera di questo soggettivismo presenta una grande coesione e una intima cospirazione delle sue parti: il che fa del diritto in via di formarsi, per una faticosa conquista, un momento integrante della personalità romana e una forza di attrazione del cittadino verso la patria. Il restante mondo è nettamente separato e confinato; poiché in esso non vige il diritto civile, ivi non è che una caotica materia, senza gerarchia e senza ordine; null'altro dunque che l'astratta possibilità di un lavoro romano.

Il limite di questo sistema è, da un punto di vista filosofico, nel carattere stesso della sua forza, espansiva, irriflessa: pura naturalità dello spirito. Il volere ha la forma dell'autorità, il contenuto dell'egoismo; e la sua struttura è irrigidita entro il secco schematismo inarticolato delle formule legali. Esso si rivela come un aspetto nuovo dello spirito, come una nuova conquista di fronte al mondo intellettuale dei Greci; ma ci appare ancora nascosto sotto la maschera romana. La sua autonomia è lungi dall'essere riconosciuta: la capacità giuridica non si costituisce con le forze stesse della volontà, ma è subordinata all'appartenenza dell'uomo alla città e alla famiglia; il *consensus* non basta da solo a fondare il rapporto giuridico — per quanto lo sviluppo del diritto delle obbligazioni sia sulla via di questo riconoscimento; la libertà non è assicurata all'uomo, ma solo al cittadino *sui iuris*; benché il

[1] Bonfante, *Res mancipi e nec mancipi*, Roma, 1888-89.

principio sancito dal Digesto [1], che tutti gli uomini siano liberi per natura e la schiavitù sia stata introdotta solo col diritto delle genti, rappresenti un punto di vista molto più elevato che non quello di Aristotele, e un temperamento, almeno teorico, della dura prassi, che fa dello schiavo una mera cosa.

L'efficacia del sistema si rivela più nel senso dell'ampiezza che in quello della profondità. La volontà materializzata, privata della sua intimità incomunicabile, diviene facilmente una normalità giuridica, comunicabile e riproducibile, e così adeguata a una più vasta trama di rapporti sociali. Il comporsi dei nuclei familiari nella città e nello stato svolge nel diritto più ampi rapporti di coordinazione e di subordinazione: lo stretto rigore della *manus* familiare si allenta; il cittadino acquista una figura sempre più definita rispetto al padre di famiglia, che prima gli si sovrapponeva troppo pesantemente. Nell'àmbito della cittadinanza, il diritto agisce come una potente forza egalitaria, che annulla le differenze della nascita e della fortuna; così vediamo passare quasi inosservate alla coscienza giuridica, nella sua tranquilla evoluzione, le grandi lotte dei patrizi e dei plebei, dei proletari e dei capitalisti. Il diritto era patrimonio comune, al di sopra di queste lotte; era per i contendenti la stessa identità romana, dalla quale germinavano le differenze e le contese.

Il periodo in cui l'efficacia del sistema di diritto privato vien circoscritta nella città è, nella storia romana, il più lungo e glorioso, estendendosi a tutta l'età repubblicana. Esso dura fino a che il popolo

---

[1] *Dig.*, I, I, 4.

concepisce la propria missione nel mondo come dominio di una nazionalità privilegiata sulle altre; e il diritto è uno dei più gelosi privilegi, non partecipabili agli stranieri ed ai soggetti. Se negli ultimi tempi della repubblica la necessità di più estesi commerci suggerisce l'opportunità di fondare un *ius gentium*, che ponga sullo stesso terreno giuridico dominanti e dominati, questo diritto delle genti non si presenta da principio come un progresso nel diritto civile; anzi come un'attenuazione ed una imperfezione, non altrimenti che, nel diritto pubblico, *l'ius italicum* e l'*ius provinciale* sono progressive degradazioni della costituzione della metropoli. La gerarchia delle forme del diritto privato ha al suo culmine lo *ius civile*; da questo si scende al diritto delle genti; e solo all'infimo grado della scala si trova un *ius naturale, quod natura omnia animalia docuit*, e che non rappresenta se non l'ultimo residuo di una morta astrazione. Tale graduazione risponde esattamente alla genesi storica del diritto romano, che procede dal particolare al generale, misurando questo cammino non coi rapidi voli della logica intellettualistica, ma coi faticosi passi del soldato e del commerciante. Le stratificazioni del mondo concettuale rispondono a quelle del mondo dell'azione, dove la vita s'intensifica intorno al centro e si attenua verso la periferia, meno fortemente premuta dall'attività romana. Questa è la prima rappresentazione del cosmopolitismo antico, che ancora non sconfessa il nazionalismo della metropoli, ed anzi vuol esserne la massima esplicazione.

Ma l'età imperiale vede nascere e svilupparsi un sistema totalmente diverso di diritto pubblico, che determina un violento contraccolpo anche sul diritto privato. La vita che appariva congestionata nel suo

centro comincia a circolare più liberamente ed egualmente in tutte le parti dell'organismo: romanizzando il mondo, Roma snazionalizza gradatamente sé stessa. I vari strati della romanità, originaria ed acquisita, si compongono e si confondono l'uno con l'altro; l'unità ideale dell'impero si sostituisce al centro storico e geografico della metropoli imperiale; la vittoria completa dell'idea romana sul mondo coincide con la degenerazione del puro carattere romano e col trionfo della provincia, elevata allo stesso grado della capitale. Questa fase è infatti contrassegnata da una più intensa vita provinciale, da più frequenti e rapidi influssi tra punti eccentrici dell'orbe romano. E il diritto privato subisce anch'esso siffatta azione periferica, che svaluta il primitivo *ius civile* e pone a fondamento dell'interesse giuridico lo *ius gentium*, divenuto norma comune dei rapporti tra cittadini di un mondo unificato e parificato. Le gelose formule che custodivano il diritto civile vengono infrante, il particolarismo nazionale che con esse si era cinto di solide barriere è egualmente travolto; il diritto è ormai un comune patrimonio, assicurato a tutti, indipendentemente dalla nazionalità originaria. In conformità di questa nuova premessa, esso sviluppa i rapporti elementari ed universali della vita, adeguandosi ad un contenuto universale d'interessi, che si costituiscono al di sòpra dei varcati confini nazionali. La personalità è sempre la base del diritto privato, ma non è più la vecchia maschera romana: per farsi centro comune di un mondo multiforme, dove si raccolgono le più svariate fisonomie di popoli e di razze, essa è costretta a semplificarsi, a condensarsi in poche note espressive di una comune umanità, nella quale tutti i popoli e tutte le razze riconoscono facilmente sé

stessi. Il diritto si fa così più interiorizzato, ripudia le inutili solennità di una svalutata tradizione locale, accentua il significato volontario e consensuale dei rapporti, e trasforma gli stessi congegni procedurali secondo le esigenze del formalismo logico, creante una facile meccanica di passaggi mentali, favorevole a una rapida circolazione del contenuto giuridico.

A questo periodo corrisponde il grande lavoro di codificazione del diritto privato, che comincia per iniziativa spontanea di singoli giuristi, e, poiché è dettato da ragioni intrinseche all'evoluzione giuridica, riceve la sanzione dell'autorità. Da Teodosio a Giustiniano l'opera di sistemazione del diritto procede rapida e allarga progressivamente il suo piano fino ad abbracciare tutto il multiforme contenuto dei rapporti sociali. L'estensione procede di pari passo con la semplificazione: tutti quegl'istituti che avevano una ragione singolare di essere, che erano nati da condizioni particolari di vita cittadina, debbono naturalmente uniformarsi alle esigenze di una esistenza diversa, spostata sopra un terreno incomparabilmente più vasto; e d'altra parte, la necessità di far coesistere istituti disparati o divergenti impone un lavoro di coordinazione e di adattamento. Semplificazione e interpolazione, ecco i mezzi con cui la tecnica crea l'uniformità della costruzione giuridica, sottraendola alle contingenze di una vita particolare e locale. L'universalità dell'impero trova la sua espressione in questa conquistata normalità delle massime del diritto, che si adegua al cosmopolitismo della coscienza pubblica, e non vi si disperde, anzi lo possiede e lo domina dal suo centro. Il processo della generalizzazione giuridica significa infatti il dominio di un più vasto contenuto da un centro più

alto, che è appunto la personalità umana, emergente sempre meglio dallo stesso lavoro di sfrondamento dell'involucro che la ricopriva [1].

---

[1] È opportuno qui accennare a una grossa controversia che da più di un trentennio divide in due campi i cultori del diritto romano e che, indirettamente, interessa anche la nostra ricostruzione filosofica. Per gli storici dell' '800 era un dato di fatto pacifico che dallo stretto *ius civile* dell'età repubblicana alla codificazione giustinianea vi fosse continuità evolutiva ininterrotta ed anzi progresso di organizzazione, nel senso che il principio informatore del diritto — la personalità, la *voluntas* — dapprima irrigidito e come incapsulato nelle formule dei singoli istituti, s'è venuto gradualmente liberando e articolando, fino a dominare il rigido apparato esteriore e a piegarlo alle proprie esigenze. Ancora lo Jehring — che pur segna l'inizio di una deviazione dalla linea comune, per l'importanza preponderante da lui assegnata al fattore « interesse » sul fattore « volontà » nella ricostruzione del diritto — faceva tuttavia della personalità autonoma la fonte degl'istituti giuridici. Più tardi, la grande opera del Mitteis (*Reichsrecht und Volksrecht in den hellenist. Ostprovinzien des römischen Kaiserreiches*, Leipzig, 1891) poneva in evidenza gl'influssi delle consuetudini giuridiche ellenistico-bizantine sul diritto romano classico e dava così occasione a un radicale capovolgimento del punto di vista tradizionale: invece d'imporsi al mondo, il diritto romano avrebbe subìto l'azione del mondo assoggettato dall'impero; e la codificazione giustinianea rappresenterebbe, non più il termine di una evoluzione, ma l'epilogo di un processo degenerativo dello schietto diritto romano. Una scuola d'interpreti sagaci (dal Partsch al Pringsheim, al Bonfante, all'Albertario, all'Arangio-Ruiz, al de Francisci, ecc.), con analisi approfondite, ma talvolta troppo corrive, delle interpolazioni effettuate dai compilatori del Digesto, ha lavorato a sceverare tutti gli elementi ellenistico-bizantini che si sono intrusi nel diritto classico. Per questa via, essa si è resa molto benemerita degli studi romanistici, non diversamente dalle scuole dei moderni esegeti della Bibbia; ma non è stata immune dal rischio di cadere in gravi esagerazioni, specialmente quando ha voluto giudicare ed espungere, come non classico, tutto ciò che concerne le forze interne dell'organizzazione giuridica, come la volontà e la personalità. Contro queste esagerazioni ha reagito lo stesso Mitteis (in un suo scritto che, col titolo di *Storia del diritto antico e studio del diritto romano*, è stato tradotto in italiano con un ampio commento del Riccobono — vol. XII degli *Annali del seminario giuridico di Palermo*, 1928 —); e la rivendicazione assidua della romanità

Questa trasformazione del diritto, frutto di un atteggiamento nuovo della vita romana, diviene a sua volta un mezzo potente per accelerare il movi-

---

indelebile del diritto romano in tutte le sue fasi è stata poi oggetto di una serie di studi del Riccobono (si vedano tra gli altri: *Fasi e fattori dell'evoluzione del diritto romano; Legati e fidecommessi; Verba e voluntas; Influsso della cognitio extra ordinem sul jus civile*, nei *Mélanges de droit dédiés à G. Cornil*, Paris, 1926).

Se ci è consentito esprimere la nostra opinione almeno per la parte che ci riguarda, l'influsso ellenistico-bizantino a noi sembra indubitabile, non solo nel senso che i costumi della provincia hanno reagito in molti punti sulle tradizioni giuridiche della madre-patria, ma anche nel senso che lo spirito della società ellenizzata, assai meno formalistico di quello romano, ha favorito la semplificazione degl'istituti e quindi la possibilità che fossero messi in maggiore evidenza i principi interni, volontari e personali, del diritto. Ma che questi princìpi stessi siano un apporto nuovo del mondo ellenistico-bizantino, è una conclusione del tutto ingiustificata. Il Riccobono, nei suoi scritti citati, ha potuto documentare che, fin dal periodo repubblicano, il processo di semplificazione, ed insieme di interiorizzazione, del diritto romano era già in atto, attraverso lo *jus honorarium*, che spezzava l'involucro dell'antiquato formalismo, liberando la *voluntas*, l'*intentio* in esso racchiusa, ed estendendone il dominio per mezzo dell'*aequitas*. Alle istanze positive del Riccobono, possono aggiungersene altre, di natura negativa, che le completano. Coloro che, come il Partsch, attribuiscono ai bizantini l'introduzione della *voluntas* come forza produttiva di effetti giuridici, avrebbero il dovere di giustificare la loro asserzione; ciò che non fanno. E sarebbe in verità assai malagevole dimostrare che dei mediocri giuristi dell'età ellenistica fossero riusciti a conquistare, nella sua pienezza, un concetto che è rimasto oscuro a tutta la filosofia greca. Si crede di rintracciarne la fonte nel pensiero degli stoici; ma il concetto stoico della volontà esprime piuttosto un'energia di negazione e di rinunzia che una forza espansiva, capace d'imprimersi sulle cose e sugl'interessi mondani. E, in linea di fatto, l'influenza della Stoa sul metodo dei giuristi è stata riconosciuta assai scarsa (dallo Stroux, in *Summum jus summa injuria*, tr. in italiano nel vol. XII degli *Annali del Sem. giur. di Palermo*, 1929). In conclusione, ci sembra che non possa legittimamente essere negato a Roma il merito di una elaborazione propria ed originale di quel concetto, che ha avuto tanta importanza sulla formazione del pensiero cristiano e, più generalmente, della filosofia occidentale.

mento spirituale da cui trae origine. La snazionalizzazione del mondo antico, e di Roma in primo luogo, riceve impulso dall'attività livellatrice del diritto, che universalizza i rapporti della vita e li riconduce nel tempo stesso al centro ideale della personalità umana, che, rivelata un giorno dai creatori della coscienza giuridica, ha finito col distaccarsi dalla primitiva matrice e col reggersi sulle sue proprie forze.

4. Il diritto pubblico. — Il diritto pubblico romano lascia, assai meglio del diritto privato, osservare le discontinuità e le suture, a testimonianza delle sue radicali trasformazioni. Esso non presenta un processo di sviluppo dall'interno, ma piuttosto un'opera di lento accrescimento dall'esterno, che fa coesistere il nuovo e l'antico, come per dissimulare i mutamenti da un periodo a un altro. La preoccupazione costante dei Romani è di salvare la continuità storica delle loro istituzioni, di sforzare il primitivo regime cittadino, fino a includervi tutto il ricco contenuto degli acquisti posteriori. La città è per essi un più saldo organismo che non la πόλις dei Greci: il principio della sovranità popolare, come fondamento della costituzione, vi è assai più stabilmente riconosciuto e presidiato, e, principalmente, le magistrature cittadine vi rivestono quel carattere e quel prestigio monarchico, che vivamente impressionava un greco romanizzato come Polibio. Lo spirito militare è in gran parte causa della maggiore coesione e dell'accentramento della vita pubblica; ma esso è anche il principio della espansione della città in più vaste associazioni politiche, aventi per base l'autonomia municipale, limitata soltanto dalle esigenze della difesa dal nemico esterno. L'interesse militare suggerisce infatti la prima grande federa-

zione che, col nome di lega latina, aggruppa alcune città sotto l'egemonia romana; che sarà il modello delle future aggregazioni.

Il principio federale è quello che salva il nucleo della città, pur mirando oltre la sparsa vita cittadina; e ad esso Roma si attacca per salvare sé stessa insieme con le sue conquiste. Il lento processo di assimilazione dei popoli soggiogati compiuto dalla civiltà romana si fonda tutto sulla preventiva dissoluzione degli originari stati nazionali e indigeni e sulla trasformazione di essi in aggregati municipali autonomi, e solo militarmente legati a Roma. L'idea del decentramento amministrativo è certo una delle più grandi che il diritto pubblico romano ci abbia tramandato; ma essa ha per l'antichità un valore anche maggiore che per noi, perché storicamente l'autonomia municipale è un passo importantissimo nella formazione del nuovo principio dello stato, che sorge sulla rovina delle nazionalità, e sul riconoscimento delle più minute unità cittadine, confluenti con la loro vita propria nel più vasto organismo politico. Si forma così una *patria communis*, che ha sotto di sé una patria particolare, *domus* od *origo*[1].

Questa doppia istanza della vita pubblica, che da una parte favorisce la profonda esigenza del *self-government*, dall'altra include il particolarismo locale, come momento subordinato, nella più comprensiva vita statale, è una grande creazione romana. I Greci, che anche seppero moltiplicare, in numerose colonie, la vita delle proprie città, non riuscirono tuttavia a trarre dal particolarismo cittadino nessuna idea superiore e comune; così perdettero il frutto del loro lavoro in una dispersione incapace di

---

1 MOMMSEN, *Le droit public romain*, tr. fr., t. VI, parte 2ª, Paris, 1889, pp. 417, 426.

riflettersi nel suo principio creatore. Essi posero in vita una folla di particolari in luogo di una universalità vera e propria; ciò che ne distingue l'opera nettamente da quella dei Romani.

Il municipio costituito in seno allo stato e subordinato allo stato è certo una delle manifestazioni più notevoli e feconde dell'età di Silla. Il periodo sillano rappresenta però ancora un'età di transizione tra i due momenti, della città e dello stato, quando l'antico particolarismo è quasi vinto, ma ancora non balza fuori la nuova universalità. Il progresso, lungo questa via, fino all'età di Cesare, è rapido e sicuro. E vi ha contribuito, più che l'accrescimento diretto del numero dei cittadini, mediante l'estensione del diritto di cittadinanza, l'incorporazione di un numero sempre maggiore di stati clienti, il cui regime consta, senza eccezione, di due elementi: dipendenza legalmente determinata in rapporto allo stato romano; indipendenza, o meglio, autonomia amministrativa. Il processo di romanizzazione è sollecito per la sua stessa spontaneità: in presenza delle progredite istituzioni romane, le città della provincia sono volontariamente tratte ad imitarle, abbandonando i vecchi costumi nazionali, presto riconosciuti inadeguati alle esigenze della vita cittadina. Un segno della spontaneità di questo lavoro di assimilazione è la scomparsa delle stesse tradizioni della religione locale nell'Occidente romano, come il druidismo nella Gallia.

Roma, da parte sua, è parca nel concedere come un premio ambìto ciò che pure è suo interesse precipuo di largire. Essa non accorda a tutte le città un'adeguazione politica completa, ma la lascia sperare alle più fedeli. Al di sotto delle città latine che hanno tutte la piena cittadinanza, vi sono città *sine*

suffragio o città di semi-cittadini, con diverse gradazioni di privilegi e più o meno scarsa reciprocità verso la capitale. La più grande forza di attrazione è da Roma esercitata per mezzo delle colonie, formanti la vera ossatura romana della vasta compagine imperiale. Con l'estendersi delle conquiste, i piani coloniali vengono ampliati e coordinati. Da Caio Gracco, autore di un primo grande disegno organico, a Cesare ed ai suoi imperiali successori, si svolge un fecondo lavoro, che ha per scopo di popolare di Romani le regioni occupate e di saldarle alla madre patria. Il principio veramente romano che presiede a questo lavoro è epigrammaticamente espresso dal motto: *ubicumque vicit Romanus, habitat*[1].

Ma se noi guardiamo nel suo insieme la configurazione politica del grande stato federale sul finire della repubblica, e prima che Cesare avesse stampato nel diritto pubblico i segni del suo genio precursore, essa ci colpisce con l'aspetto di un ingombro congestionante e poco vitale. L'impero è tutto ricondotto alla metropoli; i magistrati municipali di Roma sono i signori del mondo, l'Italia e la provincia non sono che un'appendice della capitale. Il rigido principio della conquista sforza fino alle estreme conseguenze il potente particolarismo nazionale dal quale prende le mosse; e tutta la vita locale, fuori di Roma, nel tempo stesso che viene elevata a una coscienza nuova di sé, viene mortificata e depressa da una taccia d'irrimediabile inferiorità rispetto alla nazione dominante. Manca un'idea unica che attraversi e vivifichi tutte le membra del grande organismo; il legame che lo connette è estrinseco e sovrapposto, riassumendosi nella forza dell'*imperium*, che sanci-

[1] SENEC., *ad Helv.*, 7, 7.

sce una eguale schiavitù ai popoli sotto la potenza militare romana. Piccole città isolate e sterminati regni sono aggiogati disordinatamente allo stesso carro; purché l'esterno legame sia salvato, Roma non si preoccupa della vita che internamente si svolge nei suoi domini e la lascia in balìa all'arbitrio di despoti indigeni [1]. Essa regna sul mondo, ma non lo governa; si appaga di un compito estrinseco di polizia, che dia sicurezza ai propri commerci; la sua coscienza mondiale si compendia nell'idea dello sfruttamento del mondo a suo profitto. Questa deficienza veniva osservata specialmente dagli orientali, presso i quali erano più vive le esigenze della comunione spirituale dei popoli formanti uno stesso stato: Apollonio di Tiana, anche quando l'impero aveva portato molto più avanti il lavoro di unificazione del mondo, lamentava l'eccessiva materialità del governo romano, che si straniava ed alienava gli spiriti [2].

Una profonda trasformazione di régime s'inizia però con Cesare, che, per l'immatura fine, non riesce a portarla a compimento. Cesare dà il colpo di grazia al nazionalismo latino e fonda la nuova idea imperiale, distaccandone il centro dal territorio di Roma e idealizzandolo nella persona del monarca. La legge cesarea dei municipi comincia col parificare, in diritto, tutte le città, e col trasformare, conseguentemente, il significato della preminenza di Roma: questa non è più l'impero stesso, ma la prima delle municipalità dell'impero, e le sue magistrature scendono al livello di semplici cariche municipali. La figura del monarca si distacca nettamente da quella del magistrato; non è più il *princeps*, cittadino tra

---

1 SEEK, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, Berlin, 1901, III, p. 110.

2 PHILOSTR., *Apol. Ty.*, ep. 54.

i cittadini, ma il *dominus* che trascende tutto il mondo parificato al suo cospetto e riceve la propria autorità direttamente da Dio. Questa idea è affatto nuova allo spirito romano; Cesare l'attinge all'Oriente e l'adatta arditamente ai suoi piani. Essa ha un significato teocratico e mistico, che viene accolto con diffidenza e senza convinzione dallo scetticismo frivolo dell'ultima età repubblicana, ma conquista l'età seguente, dominata da uno spirito di concentrato fervore religioso. L'Oriente riuscirà ad imporla all'Occidente solo quando gli avrà comunicato la sua fede viva ed ardente.

Il *dominus* compendia l'unità religiosa e l'unità giuridica della vita: sotto il primo aspetto, egli è il re-dio, l'incarnazione vivente della divinità, che allaccia, con la gerarchia ordinata dei suoi ministri, tutto il mondo sottoposto; sotto l'aspetto giuridico, egli è il re-proprietario, al quale appartengono per diritto proprio le persone e i beni dei soggetti. Quell'unità che i popoli sono incapaci di concepire sotto l'astratta luce ideale dell'impero, e che pure è un bisogno sensibile, immediato della loro esistenza, essi la vedono incarnata e personificata nel Signore. In questo foco si accentra tutta la sparsa vita spirituale di genti e razze diverse, che vi ravvisano un senso alla propria riunione sotto un giogo comune e sollevano e riscattano la loro schiavitù nella visione di un alto fine religioso di cui sono partecipi. Cesare ha una chiara percezione dell'aspetto religioso della sua missione: la *sanctitas regum*[1] è per lui il fondamento stesso del nuovo regime monarchico, da cui soltanto possono irradiarsi una potenza e un prestigio coestesi alla vasta mole dell'impero.

---

[1] SVET., *Jul. Caes.*, 6.

Le conseguenze di questa premessa sono, per il diritto pubblico, inestimabili. Al decentramento politico e amministrativo, all'indifferenza per la vita locale delle città e degli stati particolari, in una parola al regime del mero stato di polizia, subentra un regime accentratore, dove un sovrano assoluto vigila per mezzo d'un esercito di funzionari sull'andamento di tutte le cose del regno, che ormai gli appartengono, e spoglia città e cittadini di quelle libertà che contraddicono all'onnipotenza del proprio dominio. Una volta che il mondo non è più un aggregato inorganico di città, ma forma un'unità reale e vivente, è giusto che tutte le sue parti cospirino per quel ch' è possibile al fine comune, rinunziando all'autonomia che disgrega e disperde le forze.

Cesare fu sul punto di realizzare questa vasta trasformazione politica; però mancò non soltanto a lui la vita, ma anche ai tempi la maturità necessaria per portarla a compimento [1]. Più di tre secoli occorreranno per attuare la monarchia da lui vagheggiata; per il momento, gl'immediati successori rinunziano ai più arditi piani e si pongono sul terreno delle istituzioni vigenti, col proposito di piegarle gradatamente ai loro fini. Augusto è, almeno all'apparenza, ben poco innovatore. Egli conserva integro il principio della sovranità popolare, ripristina le magistrature repubblicane sospese nel tempo della guerra civile, riconosce un potere sovrano al senato. L'idea dell'impero emerge per lui dallo stesso regime politico tradizionale, di cui porta a compimento lo spirito monarchico che già gli era immanente. Nella sua concezione, il principe è il primo cittadino tra i cittadini, il primo magistrato tra i magistrati. Egli anzi si guarda accuratamente di legare a questo nome

---

[1] MOMMSEN, *Le droit public romain*, cit., V, pp. 13, 18.

cariche e prerogative nuove ed inusitate, e si avvale invece degli stessi poteri che gli fornisce la tradizione repubblicana. Attribuendosi l'*imperium* o potenza proconsolare, egli ha il comando in capo esclusivo delle milizie di tutto l'impero; e poiché questa posizione preponderante dal punto di vista della forza può apparire eslege a Roma e nell' Italia — sottratta giuridicamente al potere proconsolare — Augusto vi aggiunge la dignità consolare, alla quale più tardi rinunzia per assumere il tribunato del popolo, la magistratura più popolare e praticamente efficace [1]. Così, per via di successive sovrapposizioni di cariche preesistenti, come il pontificato e la censura [2] oltre quelle già nominate, si forma il potere nuovo del principe, e si consolida con un prolungamento, dapprima limitato e poi indefinito, della durata delle cariche stesse. L'impero si costituisce così condensando le forze più vitali delle istituzioni repubblicane, senza innovazioni apparenti, capaci di suscitare reazioni popolari: dopo il regime eccezionale della dittatura militare e del triumvirato, esso ha perfino l'aspetto di una reintegrazione delle magistrature ordinarie.

Alla monarchia vagheggiata da Cesare subentra, almeno in principio, una diarchia, una divisione del potere tra il principe e il senato. Tutta la provincia viene separata in due parti, imperiale e senatoriale, con diversi magistrati; e al senato viene attribuita l'amministrazione dell' Italia, che Augusto non crede opportuno prendere per sé, ritenendo più facile usurpare le libertà della corrotta capitale e della lontana provincia anzi che quelle più tenaci dei municipi

[1] MOMMSEN, *op. cit.*, V, p. 111.

[2] Augusto rifiutò la censura, ma la riassunse Domiziano, per l'opportunità che gli offriva questa carica di influire sulla nomina del senato.

italici. Di fatto però questa diarchia si converte gradatamente in una vera monarchia, perché l'imperatore può esercitare una preponderante influenza sulla costituzione e sul funzionamento del senato, che finisce col divenire un passivo strumento nelle sue mani.

Con felice incoerenza, Augusto però tien fermo al principio cardinale della concezione monarchica del suo grande predecessore, accettando l'idea della divinità dell'imperatore, pur contraddicente a quella della sovranità popolare, che informa di sé la nuova carica. L'apoteosi del principe, cioè il riconoscimento della sua divinità dopo la morte e la conseguente attribuzione degli stessi onori riserbati agli dèi, — altari, culto e sacerdoti appropriati —, costituisce la parte più importante della riforma religiosa di Augusto. L'influsso sempre più vivo dell'Oriente spingerà i suoi successori ad ingrandire questo culto, includendovi l'adorazione dello stesso imperatore vivente: una trasformazione piena di significato, perché con essa l'apoteosi si distacca dalla vecchia concezione occidentale della religione dei mani, che in un primo tempo aveva giovato ad accreditarla, e s'innesta nello spirito teocratico dell'Oriente.

L'unificazione religiosa dell'impero completa e ribadisce l'unificazione politica. Il culto dell'imperatore si eleva sui culti particolari delle singole nazioni e diviene per i popoli il simbolo di una comunanza spirituale di vita e quasi l'atto di adesione a un identico destino storico. A questo punto terminano le storie particolari delle genti, o meglio confluiscono nella storia universale. Il migliore ammaestramento filosofico che ci vien offerto dalla conoscenza dello sviluppo del diritto pubblico romano sta per l'appunto nella conquistata coscienza dell'unità e del-

l'universalità del piano della storia, che vince la sparsa frammentarietà delle storie del passato, chiuse a guisa di monadi in sé stesse e ricomincianti sempre dal nuovo il proprio lavoro. Roma provoca il brusco risveglio delle genti, rompe l'isolamento della loro vita, le costringe, pur riluttanti, a entrare nella vasta orbita della sua azione e a collaborare a una opera comune. La cittadinanza che l'impero largisce egualmente a tutti i suoi abitanti esprime la nuova patria ideale e comune, che si eleva sulle patrie particolari e che gli uomini accettano quasi come un segno del riscatto dalla schiavitù del suolo che li legava e li circoscriveva materialmente. Essa è una prima rivelazione dell'umanità a sé stessa: una umanità ancora pregna di materialità ingombrante e passiva, che non sa guardare oltre i rapporti contingenti e terreni della vita ed esaurisce i suoi còmpiti spirituali nell'adorazione d'un padrone comune; ma ch'è tuttavia il primo momento di una rivelazione che non si esaurisce in essa e crea forme di consapevolezza sempre più profonde.

5. L'età imperiale. — Il culto dell'imperatore venne dal senato e dalla folla dei cortigiani accolto come una forma di adulazione; ma ebbe un'importanza ben diversa presso le classi popolari e particolarmente nella provincia [1]. Vivente Augusto, furono decretati onori divini a Cesare: il popolo, vivamente impressionato dai numerosi prodigi che accompagnarono questa santificazione, si convinse sinceramente della divinità di Cesare [2] e l'accolse nella religione dei suoi lari. Fu un atto eminentemente

---

[1] Boissier. *La religion des Romains*, cit., I, pp. 466-7.
[2] Svet., *Jul. Caes.*, 88.

politico cointeressare al nuovo culto ed al potere da cui emanava le classi dei piccoli borghesi, degli affrancati, degli schiavi e generalmente tutti i ceti inferiori e diseredati; così l'autorità imperiale, fin dalle sue origini, quando poteva ancora essere contestata, veniva posta sotto la protezione di ciò che i Romani rispettavano più devotamente, la religione del focolare domestico. Nella provincia, poi, l'apoteosi ebbe per conseguenza politica di stringere intorno a un comune centro gli interessi spirituali più disparati e di pacificare le singolari divergenze religiose in una religione superiore e comune a tutti. Mentre l'autorità dei preti dei singoli culti nazionali era limitata al luogo dov'essi esercitavano le loro funzioni, quella del *flamen* di Augusto si estendeva a tutta la provincia e, inserendosi nei quadri dell'amministrazione romana, si poneva al vertice di una disciplinata gerarchia.

L'antichità colta ebbe una chiara coscienza del valore di questa unificazione politico-religiosa, che spostava il centro dell'impero da Roma nella persona del monarca. L'imperatore, dice Seneca [1], è il legame ideale che tiene unito lo stato; egli è lo spirito vitale delle moltitudini che, per sé stesse, sarebbero una mera massa, se loro venisse tolta quell'anima che le vivifica. E il pensiero di un regno unico, nel quale tutti i popoli trovano riposo e difesa, incontrò un riconoscimento sempre maggiore. Chi è che non pensa, dice Plinio [2], che, dopo che tutto il mondo è stato riunito sotto lo scettro del regno romano, è risultato un vantaggio alla vita dall'inten-

---

[1] SENEC., *de clem.*, I, 4.

[2] PLIN., *H. N.*, XIV, 2; XXVII 3. Ap. L. HAHN, *Rom und Romanismus im griechisch-römanischen Osten*, Leipzig, 1906, p. 141.

sificarsi dei rapporti e dalla pace sociale, e tutte le forze latenti sono state messe in grado di svilupparsi? L'impero, con la *pax romana*, ha dato alla società umana una seconda vita.

Questa idea di una rigenerazione spirituale dell'umanità è quanto di meglio ha saputo creare il fervore religioso suscitato dall'impero; poeti, giuristi, filosofi ne son tutti conquistati e inneggiano, ciascuno nel proprio linguaggio, alla nuova provvidenza vivificatrice della storia. È una provvidenza ancora terrena, alla quale tuttavia l'intensità del sentimento religioso dà un mistico rilievo e quasi un presentimento di qualche rivelazione maggiore che si prepari. Il cristianesimo, fin dai primi secoli, è quasi concorde nell'attribuire all'impero il valore di uno stadio preparatorio alla sua rivelazione. Esso subisce la magica influenza della *pax romana*, nella quale vede un mezzo provvidenziale per l'esplicazione della sua missione; ed è spinto così a temperare l'asprezza delle invettive contro l'impero pagano, riconoscendogli d'aver fatto

> come quei che va di notte:
> che porta il lume dietro e a sé non giova,
> ma dopo sé fa le persone dotte [1].

L'apoteosi imperiale è una parte soltanto, ma la più viva, della innovazione religiosa di Augusto. Riprendendo un'idea già cara a Cesare, egli mirò, oltre che a fondare un nuovo culto, a restaurare l'antica religione italica, quasi spenta nelle coscienze. Fin dal primo secolo a. C., era stata avvertita e deplorata la decadenza del culto nazionale e s'era tentato

---

[1] *Purg.*, XXII, 67-69.

di rimediarvi. Una scuola erudita, con a capo Stilone e il suo scolaro Varrone, aveva ricercato con amore le tradizioni religiose indigene, sperando che il prestigio del tempo conferisse loro devozione e rispetto. D'altra parte, movendo dal principio dell'interesse dello stato, molti uomini politici erano andati incontro ai pazienti eruditi, con lo stesso scopo di consolidare la religione per rinsaldare il patriottismo. Augusto volle riprendere la trama di questo lavoro, con la più matura coscienza filosofica che, nei suoi tempi, era offerta dalla progredita teologia della scuola stoica. Assumendo la carica di pontefice massimo, egli pensò di saldare la politica alla religione, e di elevare quest'ultima all'altezza dei tempi col compenetrarla di esigenze morali, già estranee e ripugnanti al rozzo materialismo dei primitivi culti italici. Il rinnovamento religioso fu concepito nello spirito deistico dello stoicismo, secondo il quale le divinità particolari erano momenti astratti e isolati di un'identica forza divina immanente al mondo. Partendo da questa premessa filosofica, era facile identificare Giove con l'anima cosmica e i vecchi dèi italici coi singoli atti di questa forza primigenia e centrale.

Imponendo la propria gerarchia religiosa al mondo, Roma avrebbe imposto le sue più pure tradizioni nazionali e lo spirito laico della propria religiosità; avrebbe dato al suo impero la forza di una teocrazia, invece di offrire il suo impero in olocausto a una teocrazia, che finì per travolgerlo. Ma il tentativo di Augusto fallì sul nascere, e il cammino degli avvenimenti decise ben presto il trionfo dello spirito teocratico orientale sulla laicità romana. Fallì per quello stesso complesso di cause che determinò la snazionalizzazione di Roma e la formazione del-

l'impero cosmopolita. Il patriottismo religioso di Augusto era arretrato per lo meno di due secoli sulla coscienza dell'umanità; e per soddisfare le ardenti aspirazioni religiose dei suoi tempi era del tutto insufficiente la vana pompa delle cerimonie, la ripetizione meccanica di formule disusate, alcune delle quali divenute inintelligibili per la stessa arcaicità del linguaggio, come i vecchi inni dei fratelli Arvali. Sorgeva, in gran parte sotto l'influenza dei culti orientali, un'idea nuova dell'esperienza religiosa, come di un'attività spirituale del tutto indipendente dalle contingenze politiche, non più collettiva e pubblica, ma propria dell'individuo e avente radice nell' intimità della sua coscienza personale. Ai rapporti della comunità verso gli dèi subentravano rapporti immediati e diretti, il cui soggetto era il singolo uomo, tendente a propiziare il suo dio alla causa del proprio destino particolare.

Il punto di vista dell'antichità classica su questo tema è espresso dall'affermazione di Aristotele [1], che tra l'uomo e Dio, cioè tra esseri così lontani e differenti, l'affezione non è possibile. Quanto cammino ha fatto dopo di lui l'esperienza religiosa, anche nel paganesimo! La religione dell'amor di Dio non è una scoperta di qualche scuola filosofica, ma sorge dal seno delle masse, dal bisogno stesso di darsi una paternità identica per tutti, che affratelli gli uomini tra loro. Questa fraternità non diventa veramente universale che col cristianesimo; prima, essa è in certo modo circoscritta tra i sodali di uno stesso culto, ma già in tale forma imperfetta si distacca dalla concezione greco-romana, che riconosce numerose graduazioni dell'esistenza umana,

---

[1] Arist., *Eth. Nicom.*, VIII, 7.

in virtù di differenze storico-sociali, elevate a barriere quasi insormontabili.

I rapporti soggettivi e diretti degli uomini con gli dèi rendono gli dèi stessi più vigili delle cose dell'umanità. Essi diventano datori di beni, rifugio dei diseredati e degli oppressi. Si chiede loro la salute del corpo e poi quella dell'anima; più di tutti onorati son quelli che hanno funzioni di guarire le malattie, come Esculapio e Serapide, i cui templi si trasformano in veri ospedali. Il mistero del culto viene poco a poco appartandosi da tutte le altre funzioni della vita. Il prete non è più un funzionario e quasi non è neppure un cittadino: quanto più si accresce la cura che gli dèi hanno degli uomini, tanto più il servigio che essi richiedono diviene esclusivo ed assorbente. La prerogativa del prete di fronte ai semplici fedeli è quella di una vita più compiutamente votata alla divinità, di una pratica più consumata dei riti e delle purificazioni, che gli conferiscono l'autorità di guidare le coscienze.

La filosofia, pur cercando di rendersi interprete di queste esigenze religiose è, per il suo stesso spirito aristocratico e troppo affinato dallo scetticismo, ben lontana dall'appagarle. La distinzione romana tra *religio* e *superstitio*, che la pratica va cancellando, è ancora troppo presente al suo pensiero. Guardiamo la dottrina di Seneca, che pure sotto certi aspetti è vicinissima alle nuove intuizioni religiose; a un certo punto ci accorgiamo che se ne distacca nettamente. Egli esorta, sì, gli uomini a vivere col loro prossimo come se Dio li vedesse, e ad indirizzarsi a Dio come se tutti gli altri uomini li ascoltassero [1]; enuncia la grande massima: *Homo*

---

[1] SENEC., *ep.* 10, 5.

res sacra homini[1]; contro i moralisti biliosi e pedanti che cercano da per tutto motivi di biasimare e di svergognare, sa trovare l'accento veramente umano: *ecquando amabis?*[2]; ma allorché cerca di affiatarsi con la divinità, questa gli sfuma davanti agli occhi, come un inutile testimone, incapace di rendersi partecipe del dramma della coscienza. Il saggio deve fidare unicamente su sé stesso; egli non ha bisogno di pregare, perché nulla ha da sperare né da temere da Dio[3]; anzi il timore di Dio, che è per il giudaismo e presto sarà per il cristianesimo il principio della saggezza, è considerato da Seneca come una delle colpe più gravi.

La religiosità del tempo tendeva al contrario a cointeressare sempre più intimamente gli dèi alla vita dei fedeli, e, anche prima che la saggezza filosofica venisse degradata a stoltizia, essa tendeva a svalutarla, accentuando l'aspetto pratico della vita, che offre maggior presa ai legami e alla soggezione verso una realtà superiore, contro la sufficienza boriosa dell'intelletto. Il fedele veniva collocato al di sopra del saggio. E, sotto questo punto di vista, la propaganda cinica esprimeva, assai meglio dell'aristocratico stoicismo, i bisogni dei tempi. Essa predicava il disprezzo del mondo, la dissoluzione di tutti i legami terreni e l'esaltazione della volontà, anche nella rinunzia. La conversione del cinico Peregrino al cristianesimo, nella satira di Luciano, è un notevole segno della convergenza del cinismo verso la religiosità delle masse.

L'autonomia dell' interesse religioso in questo periodo vale anche a spiegarci il sorgere e l'affer-

---

[1] SENEC., *ep.* 95, 33. [2] SENEC., *de ira*, III, 28, 1.
[3] SENEC., *ep.* 31, 3; 31, 5.

marsi di concetti contraddicenti alla più progredita coscienza filosofica, che s'inseriscono solo più tardi nella filosofia, dopo che son diventati un comune patrimonio delle masse. Tale è la dottrina dell'immortalità dell'anima, che Platone aveva attinto ai misteri orfici, ma non era riuscito ad acclimatare nella filosofia greca. Nel mondo latino essa suscita la ripugnanza o l'avversione dei dotti; non soltanto il materialismo la nega recisamente, ma anche la scuola peripatetica ed accademica; e, se lo stoicismo è propenso ad ammettere una limitata sopravvivenza dello spirito del saggio, lo stoico Panezio, che esercita una notevolissima influenza sulla mentalità romana, devia su questo punto dalla dottrina della scuola e professa l'inammissibilità di ogni separazione dell'anima dal corpo. La teoria della immortalità dell'anima ha in suo favore un'esigua minoranza di dotti; ma è accolta e accreditata dalle masse, delle quali appaga le superstiziose credenze nell'apparizione degli spiriti e nella loro influenza sulle vicende terrene. Le religioni orientali hanno non poco giovato a familiarizzare i loro numerosi adepti latini con questo domma; di più, hanno introdotto ciò che sarà un vero scandalo per il pensiero filosofico, la credenza nella resurrezione della carne, come complemento dell' immortalità dell'anima.

Un altro ricchissimo contributo dell'esperienza religiosa all'ampliamento dei quadri filosofici è la demonologia. Plutarco, che è uno dei più fervidi credenti nei demoni, ha osato dire che chiunque abbia scoperto (sia egli stato Zoroastro, Orfeo, un egiziano o un siro) che una genia di demoni sta nel mezzo tra gli uomini e gli dèi, ha risoluto difficoltà maggiori e più numerose che non Platone

con la sua dottrina della materia [1]. Apuleio e Massimo di Tiro non pensano diversamente. Sono i demoni che comunicano con l'uomo e gli somministrano l'aiuto invocato dagli dèi. Essi sanano malattie, danno utili consigli, manifestano le cose nascoste, soccorrono il lavoratore e guidano il viandante; ad essi particolarmente appartengono le anime separate dal corpo [2]. Gli angeli della credenza cristiana non differiscono, già secondo Celso, da questi demoni propizi del paganesimo.

Il credulo animismo d'una età assillata da preoccupazioni religiose conferisce alla demonologia un immenso prestigio: interprete tardivo di questa mentalità, il neo-platonismo finirà col popolare di demoni tutto il campo della filosofia; il cielo stesso sarà solcato da processioni interminabili, come per una scalata alla sede del dio supremo. Col moltiplicarsi dei demoni e degli dèi, si moltiplicano i miracoli. Il periodo della lotta tra le religioni orientali, compreso il cristianesimo, per il predominio del mondo latino, è quello in cui più s'intensifica la credenza nei prodigi. Questi s'incrociano da ogni parte: ogni credente è pronto a esaltare i miracoli della religione propria, che tuttavia non escludono quelli d'un'altra. Il sincretismo religioso è portato a tal punto, che tutti gli dèi hanno egualmente diritto all'esistenza e sono forniti di un reale potere; la differenza sta soltanto nel grado, nella misura del prestigio che appartiene a ciascuno. Lo stesso esclusivismo cristiano non pone in questione l'esistenza degli dèi avversari, ma ne converte soltanto il segno, trasfor-

---

[1] PLUTARCH., *Delf. orac.*, 10. Ap. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1910^{8}, IV, p. 129.

[2] MAX. TYR., *Diss.*, XV, 6, 7.

mandoli in demoni malefici. Sul terreno dei miracoli, cristianesimo e paganesimo combattono accanitamente contrapponendo fatto a fatto, e perfino accampando lo stesso fatto in proprio favore. Tale è il caso del celebre salvamento dell'armata di Marco Aurelio, nel 174, il cui merito si attribuirono pagani e cristiani, in nome delle rispettive divinità.

Insieme coi miracoli, si accreditano le occulte e meravigliose pratiche della magìa. L'incrociarsi dei culti, il reciproco relegarsi delle opposte divinità tra le potenze malefiche, suscita, nella magìa, una religione a rovescio, che cerca, con una spaventosa liturgia, di propiziarsi le potenze infernali. Già i Romani avevano ammesso di fronte a Giove sommo e benefico una opposta potenza, il Giove malvagio, a cui attribuivano onori forse non minori, per lo stesso spavento che loro incuteva; ma il dualismo persiano, tutto incardinato nella fondamentale opposizione tra i principi del bene e del male, doveva dare un assai più ampio sviluppo alle pratiche della magìa. Queste, col tempo, si generalizzarono talmente, ed assunsero forme così sanguinose e ributtanti, che stato e chiesa cristiana, allarmati, cercarono di estirparle con tutti i loro mezzi. Ma, come quelli che non potevano raggiungere il male nella sua profonda radice, poiché condividevano la comune credenza nell'efficacia di quelle pratiche, riuscirono ad attuare solo delle parziali e temporanee repressioni, accrescendo così il vano spargimento di sangue.

Più composta nella sua appariscente e pretensiosa veste scientifica, l'astrologia ha essa pure i suoi numerosi e fervidi seguaci. Nessuna religione è immune dal suo determinismo, che allaccia indissolubilmente i destini degli uomini coi movimenti degli astri, rivelando un'identica essenza cosmica nell'anima

umana e nella natura stellare. In questa celeste parentela c' è già un materiale abbondante di rapporti per un sistema teologico: e il còmpito dell'astrologia consiste per l'appunto nel dare alle religioni una teologia scientifica, che elevi i loro culti a un significato razionale. Ma su questo terreno si creano le prime crisi profonde della coscienza religiosa: se tutto nel mondo è determinato e necessario, come l'astrologia asserisce e dimostra, a che giova il culto? Quale efficacia possono avere le pratiche propiziatrici della divinità? Ma la religiosità popolare non risolve questo problema e ne accetta egualmente i termini contraddittori, serbandosi fedele al culto e al determinismo. Il dissidio tra la scienza e la fede è appena aperto, e ben altre armi vi si spunteranno, che non quelle dell'ingenua dialettica del popolo.

Nella comune opinione, questa età superstiziosa, devota, trepida delle sue sorti, schiettamente religiosa, così nella bassezza servile come nell'eroismo dei suoi sentimenti, è passata per un'età di decadenza e di corruzione. Seneca l' ha riscattata da questa taccia, enunciando la grande verità, valida per tutte le epoche della storia, che la corruzione e i vizi son propri non ai tempi, ma agli uomini, e che nessuna età è stata mai libera da colpe [1]. La religiosità che s'intensifica e s'approfondisce dal primo secolo nei secoli seguenti, è senza dubbio una decadenza dello spirito civico e patriottico, è una preoccupazione sempre crescente delle sorti individuali, che si rendono indifferenti alle vicende della vita pubblica, nel tempo stesso che lo stato comincia a disinteressarsi degl'individui e a fondare su diverse basi la propria potenza. Il valore dell'individualità

[1] SENEC., *Beneff.*, I, 10.

emerge dalla soffocazione dell'ambiente politico; incapace di realizzare in sé la propria misura, l'uomo cerca di riscattarsi nel mistico congiungimento con una realtà superiore e amica. Il primo secolo ci rivela ancora personalità paradimmatiche di saggi, chiusi nella loro orgogliosa sufficienza, come quel Demetrio, che sperimenta un violento ritorno allo stato di natura, scevro di bisogni e di pene della convivenza sociale; o quel Demonace che vota la propria esistenza all'amore e all'umile servigio del prossimo, e, centenario, si sopprime, non potendo più giovare a nessuno. I secoli seguenti rivelano invece figure paradimmatiche di santi, il cui eroismo s'illumina di una finalità superiore, che gli dà un significato positivo, contro la vana e corrosiva virtù dei filosofi; e, ciò che forma la novità originale dell'esperienza religiosa, ci offrono figure di martiri, testimoni e insieme partecipi della realtà spirituale della credenza. Per essi la verità non è più specchio indifferente della vita, ma s'inserisce nel dramma stesso della vita.

Le religioni orientali, nella loro multiforme varietà, sono le nuove guide del sentimento religioso [1]. Esse conquistano il mondo latino con la bellezza dei riti, con la verità esoterica delle dottrine, con la profondità della morale. Sul secco schematismo formalistico dei culti occidentali, hanno il grande vantaggio di soddisfare più compiutamente le esigenze della sensibilità e dell'intelletto, e di saper legare a sé tenacemente gl'individui. Esse non s'impongono con l'autorità di religioni ufficialmente riconosciute; ma si fanno strada da sé, fondando solo sui propri mezzi di suggestione, movendo i sentimenti stessi degli

---

[1] Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (tr. it.), Bari, 1913.

uomini. I loro preti importano tra i popoli occidentali dei mezzi misteriosi di purificazione con cui pretendono cancellare le macchie dell'anima e assicurare un'immortalità beata; così essi generalizzano e rendono popolari i riti catartici che prima erano praticati in una ristretta cerchia d'iniziati ai vecchi misteri greco-romani.

L'autorità imperiale subisce la stessa suggestione delle masse da parte dei nuovi culti. In un primo tempo, li esclude dalla sacra cinta del *Pomerium*; ma caduto questo limite insieme con la distinzione tra *cives romani* e *peregrini*, tutta Roma viene invasa. Non è un caso fortuito che lo stesso Caracalla, il quale diede la cittadinanza a tutti gli abitanti liberi dell'impero, introducesse per primo Iside tra le divinità statali ed aprisse a lei e ad altre deità straniere i confini del *Pomerium*. Il miscuglio dei culti raggiunge il colmo nel 3° secolo, quando la fusione delle diverse genti è abbastanza progredita. L'Oriente, trionfando definitivamente della scarsa genialità latina, impone un sincretismo religioso che ha la forma della propria mentalità e sommerge ogni accento originale romano.

Dalle loro sedi mediterranee, i popoli dell'Oriente asiatico e dell'Africa guardano cupidamente Roma, meta delle loro conquiste. Essi ne riconoscono il prestigio nell'atto stesso in cui si propongono di ridurla in soggezione, perché un vero dominio ideale, un proselitismo efficace non sono possibili se non attraversando Roma e irradiandosi da essa. I primi a raggiungere la capitale sono i Giudei, ma il secco legalismo della loro religione ha troppe affinità coi vecchi riti latini già svalutati, perché possa far breccia; e d'altra parte c'è un distacco fisico non attenuabile tra il *curtus Juda* e l'integro romano.

Tuttavia, Cesare ed Augusto favoriscono liberalmente il giudaismo: questo ha bene il suo posto assegnato in un mondo dove si disgregano e si ricompongono i popoli, e apporta un fermento non trascurabile nella cinta della città cesarea, in via di svolgere la propria missione cosmopolita.

Più tardi l'Asia Minore importa nell'Occidente il culto della *Magna Mater Deum* e i paurosi misteri frigi, tra i quali primeggia la sanguinosa purificazione del taurobolio, considerata dai suoi fautori come più efficace del battesimo cristiano. Ma il rozzo naturalismo di questa religione, invano attenuato da postume allegorie filosofiche, forma la sua inferiorità di fronte alle concorrenti meglio agguerrite di moralità e di misticismo. Le deità egiziane, Iside ed Osiride, soppiantano ben presto le loro rivali frigie. I loro rituali offrono ai sensi più ricche seduzioni; le preoccupazioni escatologiche della loro teologia suscitano speranze di rinascita ad una vita migliore; e tutta la devozione egiziana è dominata da uno spirito mistico e contemplativo, che tende ad assorbire nella religione l'intera vita. Il destino di Osiride, morto e risuscitato, doveva diventare un simbolo di rinnovamento per ogni essere umano, non più nella circoscritta sfera di un'anima tenue e separata dal corpo, ma nella pienezza della sua personalità, che comprende anima e corpo.

I Siri introducono il culto del sole, bene accetto a Eliogabalo, che lo contamina con le sue stravaganze; eppure così rispondente alla credenza dei tempi, che mezzo secolo più tardi riesce ad acclimatarsi nell'Occidente, riabilitato dall' imperatore Aureliano. La cosmologia caldea, che deifica tutti gli elementi, e in particolar modo gli astri, dà un fondamento scientifico alla credenza nella divinità

del sole, elevata su tutte le altre e dominante il grande organismo cosmico. Di qui trae anche la sua origine la metafisica della luce, già accentrata nel sole, inteso come luce intelligente e focolaio delle energie divine, che avrà grande importanza nella teologia cristiana.

Ma la religione orientale che ha esercitato un'influenza preponderante sull'Occidente è il mitraismo persiano, che presenta col cristianesimo analogie tanto più pericolose, quanto più stretta è l'affinità del carattere persiano con quello romano e più lunga e accanita è la lotta tra i due popoli per il dominio dell'Oriente. Popoli entrambi conquistatori, sentono egualmente il valore dell'autorità e della disciplina e lo trasferiscono nelle stesse credenze religiose. Ma lo spirito persiano è rigidamente teocratico e minaccia seriamente di travolgere le ultime difese romane dell'impero. In nessun momento, dice uno storico del mitraismo, l' Europa sembrò più vicina a diventare asiatica, come quando Diocleziano riconobbe ufficialmente in Mitra il protettore dell'impero da lui ricostituito.

Il mitraismo poneva sette gradi di iniziazione corrispondenti alle sette sfere planetarie, che l'anima doveva attraversare per raggiungere il soggiorno dei beati; anche più delle religioni siriache era dominato da un ideale catartico, che si traduceva in abluzioni purificatrici analoghe al battesimo; ammetteva i suoi iniziati a mistici banchetti, simili all'agape cristiana. Esso rifuggiva dal vano misticismo contemplativo e poneva come principio della vita l'azione, la lotta; predicava una morale imperativa e rigida; esigeva la fratellanza tra i fedeli. L'aspetto centrale del mitraismo, che lo distingue dalle altre sètte mazdee, affini sotto altri riguardi, è il dualismo religioso, che potenzia il dualismo

filosofico, personificando il principio del male e opponendolo al rivale principio del bene. La vita diviene così una drammatica lotta tra la luce e le tenebre e il còmpito del saggio vien riposto nel far trionfare l'una sulle altre.

L'elemento comune a questi culti, che ne spiega anche l'efficace proselitismo, sta nel loro carattere misterico[1]. Nella religione dei misteri, la partecipazione dei doni divini è formalmente limitata soltanto a un gruppo d'iniziati; ma nell'interno di questa cerchia si compie, per mezzo di atti, formule e riti propiziatori, una sostanziale trasvalutazione della personalità del fedele. Lo spirito del dio cala su di lui e si sostituisce alla sua anima per una specie di atto magico, in modo che tutto quello ch'egli dice e fa è detto e fattura divina. Avviene così un'incarnazione del mito che narra la vicenda catartica del dio nella persona del suo seguace: Osiride o Zagreo muoiono e risorgono realisticamente nello spirito che rivive la loro morte e la loro resurrezione. In questa immediata comunione e trasfusione è la fonte della gnosi misterica, la quale non ha forse in comune con la gnosi filosofica della speculazione greca altro che il nome[2], perché non consiste in una pura contemplazione razionale, ma in un'esperienza vitale e salutare d'illuminazione

[1] L'importanza dei misteri nel mondo ellenistico e la loro influenza sul cristianesimo sono state poste in luce dal REITZENSTEIN nella sua fondamentale opera: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1927[3]. Si vedano anche: LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1930[2] e PETTAZZONI, *I Misteri*, 1924.

[2] Ma anche il nome è modificato. Il Reitzenstein (*op. cit.*, p. 16) ha notato che nei misteri ricorrono espressioni come *οἱ ἐν γνώσει ὄντες, ὁ γνῶσιν ἐσχηκώς*, che non hanno riscontro nella filosofia greca.

divina, che si sostituisce totalmente all'esistenza fisica e psichica dell'iniziato, e induce in lui una forma d'esistenza pneumatica.

Il pregio maggiore delle ricerche intraprese dal Reitzenstein sulla religione dei misteri consiste nell'avere accentuato questo carattere magico e realistico dell'inabitazione divina nell'uomo. Noi moderni, avvezzati a tutt'altra maniera di pensare, siamo portati troppo facilmente a convertire in un senso meramente simbolico e traslato ciò che invece ha, alle sue origini, un più immediato senso fisico e naturale. Il nostro stesso spiritualismo ci fa velo a una esatta comprensione dello spiritualismo primitivo e, col riavvicinare bruscamente, per una suggestione involontaria dei nomi, il presente al passato, ci fa erroneamente bruciare tutte le tappe della storia che intercedono tra l'uno e l'altro. Restituendo invece all'antico la sua precisa fisonomia, noi possiamo renderci conto non solo dell'immensa forza di comunicazione e di penetrazione delle esperienze religiose nel loro ingenuo significato realistico, ma anche del secolare lavoro di affinamento e di epurazione che quelle esperienze hanno subìto, per giungere infine, smaterializzate e idealizzate, fino a noi. Le idee di comunione e unità spirituale, d' immanenza del divino nell'uomo, ed altre simili, che formano il comune patrimonio dello spiritualismo moderno, ripetono la loro lontana origine dalla corpulenta magìa dei misteri, filtrata attraverso una secolare esperienza intellettuale e morale dell'umanità.

Il cristianesimo è stato, per i popoli occidentali, il più efficace di questi filtri. Anch'esso ha largamente attinto, ai suoi esordi, alla misteriosofia orientale. Se il messaggio originario di Gesù è affatto

immune da tali contatti, e rientra nell' àmbito dello spirito giudaico, quello di Paolo, invece, che fonda la speranza della salvezza sul fatto della morte di Gesù e sulla partecipazione pneumatica del dramma salutare della croce a tutti i fedeli, appartiene alla schietta natura dei misteri. E la costruzione cristologica, che da Paolo, al 4° Vangelo, alla dommatica nicena e post-nicena, assume una mole sempre più imponente, è tutta materiata di quella stessa sostanza. Ma il mistero cristiano ha avuto sugli altri misteri l' incomparabile vantaggio, che gli ha procacciato il finale trionfo, di essere portatore e propagatore dell'esperienza morale di Gesù. Questa gli ha dato un'elevazione e una purezza che mancano ai misteri pagani; questa ha principalmente reso possibile il progressivo affinamento spiritualistico delle sue pratiche e dei suoi riti. Nel tempo stesso, il mistero cristiano s' è avvantaggiato della grande tradizione giudaica, che formava il presupposto del messaggio di Gesù, e che, col suo rigoroso monoteismo, con la potente ispirazione morale dei suoi profeti, col contenuto sapienziale delle sue prosopopee divine, lo ha indirizzato per una via lungo la quale poteva incontrarsi con lo spirito razionalistico del mondo occidentale, che aveva già avuto nella filosofia greca la sua più luminosa espressione. Infine — e coefficiente non meno importante, così del suo trionfo, come del suo processo di spiritualizzazione — il mistero cristiano ha trovato nel mondo romano, insieme coi mezzi necessari a una salda organizzazione ecclesiastica e a un efficace proselitismo, anche un diffuso sentimento della personalità umana e dei suoi valori prammatici, che ha temperato e corretto la tendenza, insita alla sua natura orientale, a un totale assorbimento dell'uomo in Dio. L'uomo del-

l'Occidente non s'è lasciato annullare nella gnosi misterica, ma ha opposto una resistenza vitale, che ha creato, al margine del mistero divino, un nuovo dramma teandrico, altamente propizio allo svolgimento dello spirito umano. Il cristianesimo ha finito così per essere fautore e promotore di quei valori della coscienza, che gli altri misteri avevano ecclissati; in esso la personalità umana è cresciuta e s'è fortificata al contatto della trascendente personalità del suo Dio.

II

LA MENTALITÀ GIUDAICA

1. Jahvismo ed eloismo. — Se la missione cristiana senza il romanesimo è inconcepibile, l'origine stessa del cristianesimo e la forma peculiare della sua mentalità, che gli conferisce una fisonomia inconfondibile con quella schiettamente romana, non sono neppur pensabili senza il giudaismo, o, più generalmente, senza la grande tradizione israelitica, di cui il giudaismo forma un momento storico culminante.

È pertanto necessario che, prima d'introdurci nel dominio della filosofia cristiana, ci formiamo un'idea, almeno sommaria, di quella tradizione, la quale gioverà a spiegare gli aspetti più caratteristici del cristianesimo, la cui novità doveva necessariamente stupire l'ignaro mondo greco-latino e, per reazione, stimolare l'orgogliosa coscienza dei propri valori mentali, fino a definire come follia quella novità che sfuggiva ai suoi quadri intellettuali.

La conoscenza dello sviluppo mentale del popolo d'Israele è forse la più grande conquista della scienza storica moderna, che con un sagace lavoro d'analisi è riuscita a decomporre nei suoi elementi costitutivi l'apparente unità della Bibbia, e poi, con un

potente lavoro di sintesi, a organizzare e svolgere questo materiale, sostituendo a una statica composizione priva di ogni prospetto e rilievo storico una rappresentazione genetica e vivente, che nel tempo stesso in cui si dà come storia filologica del libro, è la vera storia filosofica del popolo ebraico. Presso nessun altro popolo al pari di questo, le contingenze esteriori della vita sono così compiutamente rifuse nel movimento del pensiero: è nel carattere stesso della mentalità israelitica la tendenza ad interpretare ogni avvenimento come un segno, una manifestazione sensibile di una razionalità trascendente, e per conseguenza ad atteggiare sé stessa nella piena conformità di questa esigenza superiore. Ciò spiega perché la genesi del libro, nel quale è condensata la normalità della coscienza ebraica, coincida con l'evoluzione storica del popolo e includa nei suoi progressi ideali da una posizione all'altra le ragioni del succedersi di diversi periodi storici nella vita d' Israele.

L'esegesi moderna muove dal *Pentateuco*, e non si accontenta, come nel passato, di negarne l'origine mosaica, ma nella apparente uniformità redazionale dei libri della legge, svela una ben dissimulata stratificazione di redazioni più antiche, le quali non coincidono con le divisioni esterne dei cinque libri, ma le attraversano, e, concepite nel loro ordine dinamico, rivelano una storia di più secoli. Un ulteriore sviluppo dello stesso metodo consente un'analoga decomposizione dei libri successivi, formanti la serie detta dei profeti anteriori (*Giosuè*, *Giudici*, *Samuele*, *I Re*) e una inclusione degli elemènti che ne risultano nei medesimi stadi redazionali costitutivi del *Pentateuco*. L'importanza delle moderne ricerche sta in ciò, che esse rinnovano radicalmente

il modo di considerare e di valutare il racconto storico contenuto nei libri biblici, rifiutando l'ingenua credenza nella sua verità, o l'artificiosa riflessione che lo trasforma e lo adatta per mezzo di allegorie, o la facile sapienza agnostica che ne fa una fiaba e una costruzione fantastica, e accettando invece il racconto o i sovrapposti racconti come documenti preziosi della mentalità dei loro autori. Ricostruire sulla Bibbia quel che non è possibile sapere direttamente dalla Bibbia, ecco il principio direttivo della odierna esegesi [1].

Noi riassumeremo brevemente i più importanti risultati di queste indagini, cercando di porre in rilievo quelle parti che interessano la filosofia in genere e quelle che giovano a illuminare lo studio della mentalità cristiana in particolare. Quattro successivi stadi di composizione presentano i libri della legge e dei profeti anteriori, individuati nei loro tempi e nella mentalità dei rispettivi autori, e rappresentati da quattro documenti che nella redazione definitiva della Bibbia s'incrociano e si saldano.

Essi sono il documento Jahvista, l'Eloista, il Deuteronomista e il Codice Sacerdotale [2]. I due primi sono dell'antichità più remota ed appaiono più strettamente uniti tra loro, in una redazione così detta Jehovistica, che cerca di confonderne ed amalgamarne il contenuto. Il documento deuteronomista è posteriore alla grande età profetica e ne riceve potenti influssi. Esso viene identificato col libro della

[1] In questo indirizzo ha importanza fondamentale l'opera del WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1894.

[2] Per un'analisi più particolareggiata e documentata, si vedano, oltre il libro cit. del Wellhausen, anche: SALVATORELLI e HÜHN, *La Bibbia*, Palermo, Sandron (s. d.), e LOISY, *La Religion d'Israël*, Ceffonds, 1908².

legge, di cui la Bibbia[1] ci racconta la scoperta avvenuta durante il regno di Josia, nel 621 a. C. e la solenne accettazione da parte del popolo, in forma di alleanza giurata innanzi a Jahve. Il Codice Sacerdotale, infine, appartiene all'età postesilica e non è altro che la legge portata a conoscenza del popolo da Esra nel 444 (o 432 a. C.)[2].

Lo scrittore Jahvista è il più antico di tutti. Egli appartiene al tempo della dinastia degli Omri, nel 9° secolo a. C. La sua narrazione è vivace e robusta, come suol essere quella di uomini primitivi, forniti di forte fantasia e debole raziocinio. Già per lui la religione ha un carattere nazionale molto accentuato, e Jahve ha il riconoscimento di unico Dio d' Israele. Questa unità è monolatrica e non ancora monoteistica, in quanto che il Dio d' Israele è uno accanto agli altri dèi, egualmente accreditati presso popoli diversi da quello ebraico, e non ha su di essi nessuna preminenza. Il pensiero, in questa fase, circoscrive l'unità divina nei limiti di una singola nazione, ed è tenacemente avvinto alla sua angusta concezione, escludendo con violenza l'intrusione di un dio nel dominio di un altro. Jahve non tollera accanto a sé il culto di Baal e delle altre divinità dei popoli limitrofi; e respinge egualmente l'antico culto degli spiriti, quello degli antenati e delle personificazioni dei fenomeni celesti. Egli è considerato non come una suprema intelligenza, bensì come una potenza superiore all'uomo, e tuttavia non diversa da lui, il che conferisce un carattere affatto personale e immediato ai loro scambievoli rapporti. Questo predominio dell'idea di potenza, unito al fatto che ancora manca ogni distinzione tra il male fisico e il male

---

[1] *I Re*, 22-23. [2] *Nehem.*, 8-10.

morale, impedisce che si attribuisca a Dio una personalità etica, la quale escluda da sé ogni cagione del male. Jahve è indifferentemente causa del bene e del male: il suo intervento nelle cose terrene è caratterizzato unicamente dalla forza: più spaventosa è una catastrofe, una pestilenza, un malanno, e meglio s'individua l'opera sua [1]. Egli non è neppure inteso come causa creatrice e conservatrice di tutte le cose, perché manca al più antico israelita l'idea del mondo come un tutto unico: la creazione è soltanto parziale e limitata ad alcuni oggetti.

Termini del rapporto religioso sono non già Dio e il singolo uomo, ma Dio e il popolo d'Israele; l'individuo entra in relazione con Jahve solo in quanto è membro della comunità. Di qui logicamente si deduce una stretta solidarietà dell'individuo e dell'intero popolo, di una generazione e di quelle che la precedono e la seguono, nella distribuzione dei premi e delle pene; invece della colpa, si ha una coimplicazione irresponsabile del fatto di uno solo nei destini di una famiglia o della nazione nella sua totalità, per un corso di più generazioni. E lo stesso fatto del singolo uomo esclude la personale colpabilità, essendogli egualmente imputato se costituisce un'azione commessa con animo deliberato contro il volere di Dio, o se invece è una semplice trasgressione derivante da inconsideratezza, o addirittura una violazione involontaria di norme religiose.

Tra Jahve e il suo popolo regna in questo tempo l'accordo e la pace. Ancora le dure esperienze storiche non hanno sfatato il primitivo ottimismo, secondo il quale Jahve è propizio ai propri fedeli e

---

[1] Loisy, *op. cit.*, p. 125; Stade, *Storia del popolo d'Israele* (Vallardi, collez. Onken), I, pp. 557-560.

li protegge dai nemici per mantenere il suo prestigio. La stessa visione del passato si colorisce alla luce di questo ottimismo: l'indole d'Israele viene rappresentata come buona e pia, e la continuità della tradizione storica non è bruscamente interrotta da nessuna caduta, che curvi il popolo e gli individui cresciuti nel suo seno sotto il peso di una lunga colpa originaria. Dalla ingenua fiducia che Israele si trovi in condizioni che piacciono a Dio, si spiega inoltre il convincimento che le usanze israelitiche esprimano il volere di Jahve e che quindi siano buone e morali. La tradizione acquista così una forza dominante, che avvince a sé l'individuo senza tuttavia gravare su di lui come un giogo intollerabile, poiché ancora egli non concepisce l'obbedienza alle consuetudini a guisa di una schiavitù, anzi le dà il valore di un bene supremo da realizzare.

I premi e le pene che Jahve conferisce al suo popolo non vengono trasferiti in un mondo trascendente, al quale si acceda dopo la morte, ma sono immediati, tangibili. La morte non è intesa come una liberazione dalle pene e dagli affanni, e tanto meno come il passaggio a uno stato di beatitudine o di dannazione, ma come la privazione d'uno dei maggiori beni, la vita. Jahve premia gli uomini accordando loro una vita lunga, che si moltiplica in una prole numerosa e si allieta tra gli agi e le ricchezze; li punisce invece con lo sterminio dei figli, coi malanni e le avversità, e massimamente con la soppressione della loro stessa vita. Egli attua queste distribuzioni di beni e di mali in maniera del tutto immediata e diretta, senza bisogno d'intermediari. Non disdegnando un commercio personale con gli uomini, egli si manifesta loro sensibilmente, esprime ad essi i suoi giudizi, li fa testimoni della propria

collera. Un potente antropomorfismo dà rilievo e concretezza alla personalità divina e conferisce ad Israele la qualità di una sua diretta filiazione. I loro reciproci rapporti non si perdono così nella nebbia di una mistica trascendenza, ma sono rapporti immediati di padre a figlio, che implicano obbligazioni precise e determinate. Questo soggettivismo è tanto tenace, che sopravviverà alla primitiva concezione antropomorfica, quando il carattere spirituale di Jahve sarà molto più accentuato e la sfera del suo dominio si sarà estesa da Israele a tutti i popoli della terra. Una progressiva idealizzazione del rapporto religioso darà ad ogni singolo uomo l'ambita eredità d' Israele, particolarizzandola senza sminuirla, e serbandone principalmente il forte accento personale. L'ingenua e rozza credenza popolare, irrobustita dai secoli e affinata dall'intimità dell'esperienza religiosa, finisce in tal modo con l'importare nel campo della filosofia un principio di capitale importanza, che la pura speculazione sarebbe stata incapace di trarre da sé stessa: il principio della personalità divina, che sotto la sua ombra benefica favorisce la laboriosa gestazione della personalità umana. Quel principio non è infatti un'astratta fondazione intellettuale, ma nasce da una esperienza prammatica, da una realtà intensamente vissuta. Alla sua formazione conferiscono egualmente, *sub specie humanitatis*, la laboriosa vita dei Romani e, *sub specie deitatis*, la robusta fede degli Ebrei: l'uno e l'altro momento si accentrano più tardi nello spirito cristiano.

Lo scrittore Eloista è più recente, almeno di un secolo, al suo predecessore Jahvista. Egli appartiene all'8° secolo, a un periodo cioè in cui declina rapidamente la fortuna del regno d' Israele e si pre-

para la sua irreparabile scissione per opera degli Assiri, che nel 722 distruggono Samaria, contribuendo così indirettamente a circoscrivere nella Giudea la missione israelitica. Nello scrittore Eloista scompaiono l'antico ottimismo e l'ingenua fiducia sulla sorte del popolo, garantita dal solenne patto concluso con Dio; prevale invece un accento pessimistico, che prelude al carattere dell'età dei grandi profeti, leggermente posteriore. Comincia con lui un lavoro più riflesso del pensiero, che irrigidisce in una forma teologica la concezione della divinità, troppo libera e varia nei suoi movimenti presso lo scrittore Jahvista. Egli si guarda bene dal cadere in grossolani antropomorfismi nel rappresentare la divinità, che, elevandosi, si sottrae ai sensi dei fedeli e, a volte, appare nei sogni, più spesso viene sostituita da un angelo. Nel suo racconto, Jahve si definisce in modo assai alto, dicendo di sé: io sono colui che sono (*Es.*, 3, 14). Inoltre si osserva una preoccupazione morale, non soltanto nel carattere delle sue prescrizioni, ma più ancora nei nascenti dubbi, se l'innocente debba essere coinvolto col colpevole nel castigo divino (*II Samuel.*, 24, 17).

Una più netta individuazione dei due scrittori non è possibile, per il fatto stesso che l'uno e l'altro affondano in una remota antichità, quasi sul margine della storia, che abbrevia e confonde la distanza dei tempi; e, più ancora, perché il redattore Jehovista, lavorando sul materiale tradizionale, l'ha frammentato e poi mescolato nello stesso racconto, di modo che la scomposizione critica delle diverse saghe è un lavoro molto arduo, nel quale la scienza biblica procede ancora a tentoni.

Un tratto comune dei due scrittori, indice della loro primitiva mentalità, è nella concezione del

legame tra Jahve e Israele come qualcosa di naturale e irrevocabile. La circoscritta sfera del dominio divino toglie ogni possibilità di una libera elezione, di una preferenza accordata ad Israele in virtù dei suoi meriti. Così nessuna idea di giustizia regola gli avvenimenti umani in rapporto con la sanzione divina, che mescola la fatalità e l'arbitrio, in dipendenza del suo carattere naturalistico da una parte, e della sua volontarietà dall'altra.

Infine, ciò che è decisivo per l'ulteriore sviluppo del giudaismo, è la tendenza, già pronunciata presso i due antichi scrittori, a separare la missione dei re da quella dei sacerdoti, sottraendo ai primi il còmpito di rivelare direttamente la volontà divina al popolo. La religiosità israelitica si crea organi appropriati al commercio con Jahve, il sacerdozio e il profetismo, che non procedono dalla regalità, ma si pongono di fronte ad essa con piena autonomia. Ciò impedisce la formazione di una vera teocrazia, del tipo di quella di altri popoli dell'Oriente, presso i quali i due poteri sono confusi, e crea antitesi feconde, la cui influenza sarà potentemente sentita anche dalla mentalità cristiana. Nel giudaismo la preponderanza dell'interesse religioso, unita alle disgraziate vicende politiche del regno, rende l'antitesi disastrosa per il principio della regalità. Si potrebbe anzi fare alla religione il rimprovero di avere impedito il rafforzamento politico del popolo di Israele, se, come dice un grande storico moderno [1], è un rimprovero per la perla di essere una malattia del mollusco che la forma. La rovina del regno è per l'appunto un momento dialettico necessario nella organizzazione della coscienza religiosa del giudaismo.

---

[1] WELLHAUSEN, *op. cit.*, pp. 66.

2. L'ETÀ PROFETICA E IL DEUTERONOMIO. — Questo fatto ci è dato osservare fin dall'età dei grandi profeti. Immense sciagure si abbattono sul regno israelitico: gli Assiri distruggono Samaria; quasi un secolo e mezzo più tardi (586 a. C.) i Babilonesi radono al suolo Gerusalemme e deportano i suoi abitanti. Queste esperienze politiche potevano essere disastrose per Jahve, che, secondo l'antica concezione, era legato al popolo d'Israele e doveva quindi passare in soggezione delle divinità delle nazioni che avevano soggiogato Israele. Ma l'opera dei profeti salva la religione ebraica dall'estremo pericolo, e riesce a trarre un motivo di forza spirituale dalla stessa prostrazione del popolo. Essa infonde un convincimento del tutto nuovo, che non gli Assiri ma lo stesso Jahve operi la distruzione di Israele; gli Assiri non sono che un mezzo per l'esplicazione della sua potenza. La divinità si distacca dal popolo nell'atto stesso in cui starebbe per essere coinvolta nella sua rovina: da nazionale diviene mondiale, e, non più naturalisticamente legata a un popolo particolare, si eleva a giudice di tutti e regola il corso universale della storia. La rovina d'Israele è l'esplicazione di questa superiore giustizia: Israele è punito perché ha peccato; il suo castigo esemplare rientra nell'economia dell'ordinamento morale del mondo, che nessuno può impunemente trasgredire. Se Dio gli aveva accordato una preferenza manifestandosi a lui con l'atto e con la parola, tale preferenza implicava non tanto un privilegio, quanto una grande responsabilità.

L'idea della giustizia è, presso i profeti, non individuale ma sociale [1]: tutto il popolo è colpevole

---

[1] WELLHAUSEN, *op. cit.*, p. 76.

e tutto soggiace al giudizio. La sua colpa sta nell'avere adorato altri dèi fuori di Jahve, nell'essersi costruito degl'idoli con le proprie mani e nell'averli onorati come dèi; principalmente nell'aver cercato di sottrarsi alle condizioni della giustizia mediante il culto esteriorizzato e meccanico, inteso come un mezzo per chiedere a Dio un trattamento di favore. La polemica contro il culto è aspra e continua: Dio non chiede il sacrifizio, ma la giustizia; non la circoncisione del corpo, ma dell'animo. Una rigida moralità subentra all'immoralismo devoto.

Nei grandi profeti prevale il tono pessimistico. Amos, ch'è il più antico di tutti (760 a. C.), già predice la caduta d'Israele per la colpa dei suoi figli, ed importa nella storia l'idea nuova, che per le colpe dei singoli individui debba sciogliersi ogni vincolo tra Dio e Israele. Il giorno di Jahve si approssima: guai a coloro che lo desiderano! Esso è tenebra e non luce. Complemento di questa negazione, e temperamento della pessimistica predizione del giudizio, è un ottimismo finale, comune a tutti i profeti, il quale si fonda sulla reintegrazione dell'ordine e della giustizia, che seguirà il giorno di Jahve e sulla futura ricostruzione del regno, pacificato con Dio. Sorge così l'idea messianica, tutta materiata di mondanità e di potenza terrena; Michea, che profetizza sul finire del secolo 8°, già designa Bethlehem come patria del secondo David, del nuovo potente signore d'Israele. Ma accanto a questa visione realistica e politica, se ne fa strada un'altra, più idealizzata, del lontano futuro, non legata alle sorti particolari d'Israele, ma a quelle dell'intero universo. La rigenerazione, come la catastrofe che la precede, assume un carattere cosmico e insieme una interiorità spirituale sconosciuta alle primitive intuizioni messianiche. Lo

stesso messia diviene una personalità dimessa nell'apparenza esteriore e scevra da ogni pompa regale, ma forte di un potere spirituale, che lo pone in grado d'instaurare il regno interiore della giustizia. Isaia, la cui attività si svolge nella seconda metà del secolo 8°, già vede in questa nuova veste il messia, che per lui ha la giustizia per cintura dei suoi lombi e la verità per cintura dei suoi fianchi (11, 5). Per questa via, la predicazione profetica diviene escatologia, o dottrina delle cose finali.

La profonda impressione che la catastrofe del regno produce nell'animo commosso dei profeti si ripercuote, oltre che nella visione dell'avvenire, anche in quella del passato. La tradizione storica d' Israele non è più concepita con l'ingenua fiducia in una costante conformità della vita del popolo col volere di Jahve, ma il pessimismo dell'età presente si proietta in essa, e interrompe bruscamente le idilliache visioni dell'età dell'oro. Osea, che pure è uno dei più antichi profeti (750 a. C.), considera il passato come una defezione da Dio, e la fondazione della monarchia come un momento di questa defezione. Le esperienze politiche posteriori accentueranno la importanza della caduta primitiva. Al periodo della dipendenza assiro-babilonese risalgono infatti le idee del diluvio, del paradiso terrestre, della caduta e della rigenerazione del lavoro, in gran parte attinte alle mitologie di quei popoli. E da siffatti impulsi procede il completo rifacimento deuteronomistico della storia del passato, in quella forma catastrofica che poi è rimasta nella redazione definitiva dell'Antico Testamento [1].

Il profetismo è un'apparizione temporanea e

[1] Stade, *op. cit.*, I, p. 751 e sgg.

storicamente provvidenziale nella vita d' Israele, non un'istituzione né un elemento d'istituzione, che, svolgendosi, accompagni tutta la vita del popolo. Esso nasce dalla potenza dell'ispirazione individuale, in un tempo in cui la regalità vacilla e il sacerdozio non è ancora consolidato, e si distacca nettamente dall'una e dall'altra istituzione, per assumere arditamente la direzione della coscienza popolare. Il suo còmpito è circoscritto e la sua missione si esaurisce non appena le esigenze di cui si fa interprete sono appagate dalle nuove istituzioni, che sorgono in conformità della predicazione profetica. Di essa si conserva ed è storicamente attiva soltanto quella parte che è suscettibile di una tale incarnazione nelle istituzioni della storia, mentre resta inefficace tutto ciò che trae origine dall'ispirazione puramente individuale, insofferente di ogni freno.

Il contenuto vitale del profetismo s'incarna infatti nel *Deuteronomio*, il primo grande codice religioso del popolo ebraico, redatto non oltre l'anno 621 a. C., cioè trentacinque anni prima della distruzione di Gerusalemme. Può apparire a prima vista strano come il soggettivismo dell'ispirazione profetica confluisca nell'oggettivismo della legge religiosa. Ma si tratta di una pura apparenza: nella predicazione dei profeti, la sola ispirazione è soggettiva ed eslege, ma il contenuto è oggettivo e normale.

Nel *Deuteronomio* noi ritroviamo il monoteismo etico dei profeti. Jahve è Dio dell'universo, che domina nel cielo e nella terra, e oltre il quale non v' è altro Dio (*Deut.*, 4, 39). Egli è tuttavia in un particolare rapporto con Israele, suo figlio prediletto, che gode di un tale privilegio non per i suoi meriti propri, ma per un dono grazioso di Jahve, dovuto al suo amore e alle promesse fatte ai patriarchi.

La preoccupazione principale dell'età profetica, che sia assicurato l'ordinamento morale del mondo mediante la giustizia, si trasferisce nel *Deuteronomio*. Ancora tuttavia coesistono le due opposte intuizioni: da una parte Jahve si definisce come un Dio geloso, che fa punizione dell'iniquità dei padri sopra i figliuoli, fino alla terza e alla quarta generazione, ed usa anche più abbondantemente la sua benignità verso coloro che lo amano (*Deut.*, 5, 9-10); dall'altra parte però si afferma il nuovo principio che i padri non debbano morire per i figliuoli, né i figliuoli per i padri, ma ciascuno muoia per il suo proprio peccato (*Deut.*, 24, 16). Questo secondo criterio di valutazione ricorre con maggior frequenza, e forma il necessario complemento del concetto della divinità, come verità e giustizia, scevra da ogni iniquità (*Deut.*, 32, 4). Generalmente, si osserva nel *Deuteronomio* lo stesso sforzo che fa il profetismo, per elevare il culto d' Israele verso un ideale più perfetto di religiosità, di coscienza morale e di pietà sociale, e che si traduce in numerose norme di provvidenze umanitarie. Ma ciò che meglio caratterizza l'origine profetica del *Deuteronomio* è la mancanza di ogni prescrizione rituale, anzi la decisa ostilità contro i sacrifizi e le pratiche esteriori del culto. Ma, poiché una religione senza culto e senza riti è impossibile, il *Deuteronomio* consente di soddisfare a queste necessità prammatiche solo nel tempio di Gerusalemme: un accentramento di grande importanza non solo immediata — poiché il divieto del culto fuori della sacra cinta impedisce possibili ricadute nell'idolatria — ma più ancor mediata, per il fatto stesso che, distrutta Gerusalemme, gli Ebrei furono privati dell'unica sede del loro culto, e spinti così a interiorizzare la propria religione e a distaccarla

dal suo centro naturale. La diaspora giudaica, nella sua caratteristica forma mentale, è in preparazione fin da questo periodo.

La vittoria che i profeti ottennero mediante la riforma deuteronomistica fu ad essi fatale. Se il volere di Dio, rivelato ai profeti, è stato scritto nella nuova legge, torna superflua l'opera di gente ispirata, e basta limitarsi all'applicazione della legge. La funzione profetica finisce, e comincia quella ordinaria dei sacerdoti. Le ultime apparizioni di grandi profeti sono contemporanee e poco posteriori al *Deuteronomio*; la loro funzione storica si giustifica ampiamente con la catastrofe del regno giudaico e il conseguente esilio babilonese ed egiziano. Geremia svolge la sua attività tra il 628 e il 586. Egli assiste alla preveduta rovina di Gerusalemme e spasima per la calamità del suo popolo; ma guardando oltre le contingenze del presente, profetizza che gli stranieri serviranno al Dio d'Israele e a Davide suo re, che sarà da Dio suscitato (30, 9); e annuncia la stipulazione del nuovo patto, secondo il quale « Io, dice il Signore, metterò la mia legge nel loro interiore, e la scriverò sopra il loro cuore; ed io sarò il loro Dio, ed essi mi saranno popolo » (31, 33). Ezechiele, contemporaneo di Geremia, e uno dei deportati nell'esilio babilonese (a. 597), ha un accento spiccatamente individualistico. Egli enuncia, con una minuta casistica, la dottrina della responsabilità individuale: ciascuno risponde unicamente delle proprie colpe; e, momento nuovo della coscienza morale, vivrà il peccatore che si converte e non il giusto che si allontana dalla via della giustizia (8, 23-24). Deuteroisaia, di un'epoca più recente, copre già il suo vero nome sotto l'autorità del grande Isaia: egli appartiene all'età del giudaismo. Gli ultimi profeti

finalmente, Zaccaria, Gioele, Malachia, sono animati da uno spirito diverso dai loro predecessori: in essi la trasformazione del profetismo in escatologia è già compiuta, e la loro opera si confonde nel gran corso della letteratura apocalittica del giudaismo.

3. Il giudaismo. — Il *Deuteronomio* rappresenta una grande elevazione e purificazione della religione di Jahve. Nel suo intrinseco carattere, e nell'influenza delle vicende politiche, bisogna riporre la causa della trasformazione del regno mondano d'Israele nel giudaismo, inteso già da Ezechiele come una società religiosa, appartata dal mondo e consacrata al culto. L'assorbimento della missione dello stato nella religione, che si compie nel giudaismo, non è affatto una compenetrazione mutua dei due elementi, l'uno dei quali rafforzi e sorregga l'altro, ma è una vera e propria opzione in favore della missione religiosa, che si pone con sempre crescente autonomia di fronte allo stato, fino a riconoscere il proprio trionfo anche nell'asservimento di esso, come avviene durante la dominazione romana, per opera dei farisei. È una particolarissima forma di teocrazia, questa, che crea una chiesa organizzata come uno stato, e intanto, non avendo la potenza di affermarla politicamente, è costretta, pur riluttante, a riconoscere uno stato diverso e ad entrare in rapporti con esso. Nel periodo dell'esilio, quando ancora è viva la speranza del regno davidico, l'unità politico-religiosa viene spostata in un prossimo futuro, e non v'è scissione nella coscienza giudaica. Ma la speranza postesilica non ha più il carattere realistico dell'antica profezia: il vaticinato regno davidico è ben lungi dall'essere attuato, e, spostandosi ancora nel

futuro, si spiritualizza e perde ogni carattere politico. Tuttavia quella speranza non diviene trascendente e mistica: la terra è sempre la sua solida base, e il popolo il suo centro, perché il popolo non muore e non ha bisogno di un mondo diverso dalla terra per realizzare i suoi ideali.

Ma i sogni giudaici vengono bruscamente interrotti dalla travolgente espansione dell'ellenismo, che riporta il problema della teocrazia giudaica nei suoi termini politici. E quando, sopra un modello ellenistico, risorge nella Giudea una monarchia nazionale, la crisi del giudaismo è compiuta e i rappresentanti dello spirito più schiettamente religioso si pongono decisamente contro di essa. Già gli Asidei si erano pronunciati avversi all'ellenismo e si erano opposti ai clericali aristocratici, i Sadducei, troppo propensi a mondanizzarsi. I Farisei ne continuarono l'opera e spinsero all'estreme conseguenze le premesse dei loro predecessori, durante il periodo dei Maccabei. Questi, salvando la Giudea e sottraendola all'asservimento politico, intesero di ripristinare l'antica dinastia sacerdotale, ma, compresi del valore della distinzione tra il potere politico e religioso, che era nello spirito dei tempi, vollero giocare sull'equivoco, assumendo il titolo di sommi sacerdoti di fronte al popolo e quello di re di fronte ai Greci. Alla religiosità dei Farisei questa ripristinazione del regno apparve identica a un mondanizzamento e a una falsificazione della teocrazia giudaica. E però essi insorsero per la legge contro il regno di Davide, per la chiesa contro lo stato. Il fine al quale doveva menare la loro politica, nota il Wellhausen [1], era l'assoggettamento allo straniero; solo così era pos-

---

[1] WELLHAUSEN, *op. cit.*, p. 247.

sibile l'attuazione della teocrazia, com'essi la intendevano. Ma di questa tendenza, insita al loro atteggiamento, i Farisei non si rendevano neppur conto, poiché non desideravano il dominio straniero: essi erano non solo dei cattivi politici, ma anche degli inconseguenti.

Questa peculiare teocrazia fu la rovina politica e la grandezza religiosa del popolo giudaico. La sua importanza trascende i confini di una storia nazionale: la chiesa cristiana nasce da essa e ne vive intensamente le intime contraddizioni; ma le peculiari situazioni politiche, che il cristianesimo è costretto ad affrontare, la più forte opposizione che esso incontra e di rimando contrappone, in contatto con l'ambiente politico romano, creano un dramma più ricco e potente, che ancor oggi noi viviamo.

La mentalità giudaica non è caratterizzata da una unica tendenza spirituale che si esaurisca in un corso monotono e privo di ogni rilievo. Essa ha invece una grande varietà di motivi e di ispirazioni che le danno movimento e vita. Le speranze messianiche e le visioni apocalittiche, concepite senza unità di piano nell'incoercibile libertà del sentimento individuale; l'intima religiosità dei *Salmi* che rifugge dall'esteriorità del culto; lo spirito legalistico minuto, attaccato alla lettera delle prescrizioni della legge; la ricca letteratura sapienziale, che accresce il contenuto dell'idea divina, ponendo la saggezza al seguito della potenza: sono momenti diversi, non coordinati e non coordinabili della mentalità giudaica, che nel loro insieme formano un quadro ricco e attraente. Se il pensiero di ogni tempo e di ogni tendenza si è sentito attirato verso la Bibbia, ed ha potuto in essa appagare la sua sete, ciò dipende dalla varietà

inesauribile del suo contenuto, che soddisfa le più disparate esigenze spirituali.

Deuteroisaia[1] appartiene già alla mentalità giudaica ed esercita una influenza decisiva sulla speranza messianica del giudaismo posteriore. Il duplice carattere di questa speranza è già espresso nella sua profezia, o almeno viene gradatamente argomentato da essa, nell'età posteriore. Da una parte egli ha in vista Ciro, che chiama unto del Signore o *Messia*, (46, 1), ed è quindi portato ad atteggiare la speranza realisticamente, come l'attesa di un re potente che assoggetti gl'infedeli; dall'altra poi la visione ha uno sfondo diverso, e suscita la personalità nuova del servo di Jahve, dispregiata dai potenti ed abbassata al di sotto del livello degli uomini, oppressa e menata all'uccisione come un agnello, e che assume sopra di sé le iniquità di tutti gli uomini (52-53): una figura nella quale il cristianesimo doveva chiaramente riconoscere Gesù; e che in Deuteroisaia è, con molta verosimiglianza, la drammatica personificazione del popolo d' Israele.

Accanto a questa intuizione se ne fa strada un'altra, anch'essa di capitale importanza per il cristianesimo: quella della sapienza divina, in atto di predisporre razionalmente la creazione del mondo. Un concetto filosofico, totale, della creazione, ancora manca al secondo Isaia; ma è tuttavia presente un interesse profondo del problema. «Il Signore è il Dio eterno che ha creato gli estremi limiti della terra; egli non si stanca e non si affatica; il suo intelletto

[1] Il così detto *Libro di Isaia* si divide in tre parti: la prima (cc. 1-39) appartiene propriamente ad Isaia: la seconda (cc. 40-55) a un altro scrittore, che non essendo altrimenti identificabile nel nome, vien chiamato Deuteroisaia (intorno al 540 a. C.); e si parla anche di un Tritoisaia (cc. 56-66).

è infinito» (40, 28). Questo intelletto non è ancora individuato come quella potenza che dispone le cose *pondere numero mensura*, e che si distingue da Dio come suo consigliere; ma tuttavia il pensiero più adulto dei tempi posteriori doveva riconoscere già adombrata questa funzione dell'intelletto nelle domande: chi ha misurato il cielo, la terra e le acque? chi ha consigliato e indirizzato lo spirito del Signore? le quali domande hanno in Deuteroisaia soltanto il valore di un'istanza negativa contro la presunzione degli uomini, ma possono facilmente convertirsi in una risposta positiva per coloro che già hanno una idea del Logo personificato.

In una ingenua e quasi inconsapevole unità, noi troviamo così in Deuteroisaia le due fonti principali della cristologia: l'idea del messia oppresso e immolato e quella della sapienza divina che presiede alla creazione. Ma ancora esse hanno bisogno di distinguersi e di svolgersi ciascuna per suo conto, per poter confluire poi nella nuova e più salda unità della intuizione cristiana.

V' è inoltre in Deuteroisaia un'anticipazione del grido di penitenza, che risuonerà più potente nel Vangelo: «Fate penitenza, perché il regno di Dio è vicino». L' idea del regno divino, concepita nello spirito teocratico del giudaismo, si fa strada gradatamente, fino a far passare in second'ordine quella del giudizio di Jahve, che nei primi profeti aveva un'importanza predominante. E il regno, già nella stessa intuizione del secondo Isaia, si libera dagli stretti confini giudaici e si estende a tutte le genti.

Il regno messianico riappare nella seconda parte del libro di Zaccaria (520-518 a. C.), dov' è descritto l'ingresso del Messia in Gerusalemme, umile, montato sopra un asinello (9, 9). Ma le visioni dimesse del

Messia si alternano con quelle che ne esaltano la potenza regale, come in alcuni dei così detti *Salmi messianici*: le une e le altre entreranno con egual titolo nella concezione cristiana. Lo scritto decisivo per l'individuazione del regno appartiene ad una più tarda età, che ha subìto le influenze dell'ellenismo. È il *Libro di Daniele*, scritto intorno al 165-164, quando la tensione dell'elemento giudaico contro l'elemento ellenistico, che tenta con la violenza di sopraffarlo, è al colmo. Nella visione di Daniele, il regno messianico non si perde più in una vaporosa lontananza, ma entra nel mondo della storia, come periodo finale e conclusivo di un universale corso storico. In questo si succedono quattro imperi, simbolicamente rappresentati da quattro bestie: l'impero babilonese, medo, dei Diadochi e dei Seleucidi. Il figliuolo dell'uomo instaura finalmente sulla loro rovina l'età messianica di beatitudine, in cui i saggi riluceranno con lo splendore della veste del cielo. Ma prima di attuarsi quest'era felice dovrà essere rimessa la pena celeste che grava sugli uomini. Il processo si compie in un giro di 70 settimane di anni: ampliamento del termine di 70 anni già assegnato da Geremia alla ricostruzione dello stato teocratico.

La persona del « figliuolo dell'uomo » nella visione di Daniele, respira una mistica umanità. Il regno dell'uomo rappresenta il regno dei santi, che subentra al regno delle bestie raffiguranti gl'imperi pagani. Il *Libro di Enoch*, che è sotto l'influenza di Daniele, finisce con l'idealizzare anche più la figura del figlio dell'uomo, convertendola in quella dell'uomo celeste. Siffatta rappresentazione diverrà familiare ai teologi, ed occuperà un posto centrale nella concezione di Filone: in questo modo, la credenza popolare nel Messia, spiritualizzandosi, con-

fluisce nell'alta rappresentazione speculativa del Logo, che, scaturita da una fonte del tutto diversa, s'immedesima con essa al termine del suo sviluppo, incarnandosi in una identica personalità.

L'ideale messianico rappresenta un aspetto molto importante, ma non unico, della mentalità del giudaismo. Esso procede da una ispirazione spiccatamente individuale; di quella individualità che non è separata dall'anima collettiva, ma la riassume e la personifica in sé stessa. Una identica valutazione si può dare della soggettività lirica dei *Salmi*, dove il sentimento intimamente religioso delle moltitudini si esprime in un soggetto unico, che prega, che si esalta, si prostra al cospetto della divinità. In queste personificazioni, noi moderni vediamo unicamente una grande potenza di rappresentazione artistica; ma la credula antichità, in particolare quella cristiana, doveva leggere qualche cosa di ben diverso: e cioè la rivelazione di un soggetto superiore, trascendente e divino. Noi ce ne renderemo conto più esattamente nell'esame della letteratura sapienziale.

V' è poi un aspetto del tutto diverso della mentalità giudaica, e non meno importante, da considerare. Al soggettivismo lirico e fantastico, si contrappone un oggettivismo formalistico e legale, che si traduce in esegesi minute dei libri della legge e in un continuo sforzo per atteggiare la condotta degli uomini in conformità di quella casistica intellettuale. Il legalismo giudaico procede dalla codificazione delle norme religiose — almeno nella sua origine storica e temporale —; in realtà procede dalla stessa forma mentale di quel popolo. Abbiamo detto che il *Deuteronomio*, accogliendo le esigenze della predicazione profetica, rendeva superfluo il profetismo,

limitando il còmpito dello spirito religioso all'applicazione esatta delle norme legali. Assumeva invece un'importanza nuova la casta sacerdotale, col divenire interprete autorizzata della legge. E si spiega che, una volta padroni delle coscienze, i Leviti abbiano cercato di consolidare il proprio dominio, svolgendo quella parte della legge che nel *Deuteronomio* era del tutto insufficiente: l'elemento ritualistico e formale, necessario a una salda organizzazione del culto e propizio a una funzione mediatrice di sacerdoti.

Da una lunga evoluzione storica venne fuori così un nuovo codice, pienamente concepito nello spirito levitico: il Codice Sacerdotale, promulgato da Esra [1], che, nella redazione definitiva della Bibbia, forma il *Levitico* e una parte del *Genesi*. Con questa integrazione delle norme legali, la religiosità giudaica viene ravvolta in una solida rete esteriore, che ne frena ogni slancio; il convincimento dell'antico Israele, che il vivere moralmente equivalga ad osservare le usanze israelitiche, vien respinto; la moralità consiste invece nella osservanza della legge posta da Dio. L'azione umana, che la potente ispirazione profetica aveva per un momento ricondotta all'interiorità spirituale che la crea, si esterna nell'atto stesso in cui si fa normale e conforme a una prescrizione estrinseca. La giustizia, che i profeti ponevano nel cuore, si fa legalità, esatta osservanza delle norme legali. Significa tutto ciò una decadenza? No, ma è l'accentuazione di un diverso motivo spirituale,

---

[1] O scoperto da Esra nel 444 (432), perché ogni nuova promulgazione di legge vien rappresentata al popolo non come una novità, che la screditerebbe, ma come il riconoscimento di una remota tradizione, potentemente sorretta dall'autorità del passato.

necessario non meno della soggettività creatrice, per individuare l'esperienza religiosa. L'oggettività della legge naturalizza lo spirito, e, così facendo, lo incarna nella vita delle istituzioni, lo fissa negli stabili rapporti sociali, sottraendolo alla dispersione della pura soggettività slegata da ogni vincolo materiale. Alla forma mentale del giudaismo conferiscono dunque egualmente i due motivi, l'uno che, quasi meccanizzandola, le dà una forza contro l'azione corrosiva del tempo e le assicura una continuità nel suo movimento; l'altro che risorge perennemente dalla vita interiore dello spirito, e con sprazzi improvvisi e saltuari di luce illumina e riscalda quella esperienza religiosa che il meccanismo tende a smorzare o a raffreddare. I due motivi sono opposti, ma dialetticamente fusi, sì che l'uno dà forza all'altro: il potente sentimento religioso e lirico dei salmi e della sparsa letteratura apocrifa e pseudoepigrafica non si spiega se non dall'urto fecondo della soggettività creatrice contro l'arido legalismo. E la religiosità del cuore instaurata da Gesù, la trasvalutazione della legge da lui operata, non sono che l'ultimo e più vivido episodio di questa lotta.

Dalla promulgazione del Codice Sacerdotale e dal particolare abito mentale che ne deriva, trae origine la Midrash, un genere di letteratura giudaica dell'età posteriore all'esilio, che forma una specie di giurisprudenza intorno ai precetti della legge e si attarda in una casistica minuta, che irretisce la coscienza in una folla di schemi e di norme [1]. Comincia così a formarsi quella minuziosa e sovrab-

[1] Tale carattere appartiene a quella parte della Midrash che vien chiamata Halacha, mentre un'altra parte di essa, l'Haggada, contiene narrazioni morali edificanti, che sviluppano temi biblici.

bondante letteratura rabbinica che, col Talmud, persisterà anche nell'età del Vangelo. Essa ha perfino delle risonanze sentimentali e quasi mistiche presso la setta dei Farisei, veri virtuosi della devozione, che danno alla legge il valore di un mezzo di santità e di salvezza, togliendo tuttavia ogni intimità all'adempimento di essa. Per loro, non l'intenzione decide della moralità della vita, ma la somma delle azioni, prese come unità esteriorizzate e classificate in rapporto alla loro corrispondenza ai precetti legali.

Una forma letteraria importantissima, sviluppatasi nell'età postesilica e, nelle sue più tardive manifestazioni, sotto l'influsso della filosofia greca, è la così detta letteratura sapienziale, che prepara e forma il concetto speculativo del Logo. L'idea della sapienza non ha, presso i popoli semiti, un carattere puramente teoretico: ad essi ripugna un sapere che non serva a qualche fine della vita. Perciò la sapienza è pratica e fattiva, pur includendo alcune profonde esigenze intellettuali. La sua origine empirica risponde allo stesso carattere che la informa: essa nasce dal timore di Jahve, almeno nella mente degli uomini. Ma, da un punto di vista speculativo, la saggezza forma un momento ideale che segue immediatamente la potenza divina, e precede tutti gli altri enti della creazione.

Nei *Proverbi* (composti intorno al 300 a. C.) questa derivazione è chiaramente espressa; v'è di più un forte accento personale, frutto di una intensa liricità, per cui la sapienza si pone come un'individualità distinta da Dio e canta le sue proprie lodi. Il Signore, essa dice, mi possedeva al principio della sua via, prima delle sue opere, dall'eternità. Io sono stata costituita prima che la terra fosse, prima che fossero

gli abissi, le fonti, i gorghi delle acque. Io ero presente quando egli ordinava i cieli; quando egli disegnava il giro sopra la superficie dell'abisso; quando egli fermava il cielo di sopra; quando poneva il suo termine al mare e i fondamenti alla terra (*Prov.*, cap. 8).

L'*Ecclesiaste*, scritto sotto l'influenza dello stoicismo e dello scetticismo greco (intorno al 250 a. C.), svolge un tema divergente: Dov' è molta sapienza, ivi è molta molestia; e chi accresce scienza accresce dolore (1, 18). Che profitto ha l'uomo di tutta la fatica ch'egli fa sotto il sole? Un'età va via ed un'altra età viene; e la terra resta in perpetuo. Quello che è stato è lo stesso di quello che sarà; e quel che è stato fatto è lo stesso di quel che si farà; e nulla c' è di nuovo sotto il sole. Tutto, in conclusione, è vanità (1, 2-9). Ma accanto a questo motivo estraneo al giudaismo, una interpolazione devota svolge l'altro che le è proprio: lo stato della sapienza è più eccellente della stoltizia, siccome la luce è più eccellente delle tenebre (2-13). Temi Iddio ed osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto dell'uomo (12, 15).

Ma lo spunto vivace dei *Proverbi* riceve un ampio sviluppo nell'*Ecclesiastico* o *Sapienza di Gesù Siracide* (del principio del 2° secolo a. C.). Ogni saggezza viene dal Signore ed è presso di lui nell'eternità: a chi fu manifesta la radice della sapienza e chi ne conobbe i piani sagaci? (I, 1-6). Io, essa dice, venni fuori dalla bocca dell'Altissimo e ricoprii la terra come una nebbia. Io ho posto la mia sede nell'alto e il mio trono sopra una colonna di nuvole. Io sola percorro la volta del cielo e m'inabisso nelle profondità del caos. Le onde del mare e la terra tutta ed ogni popolo ed ogni nazione sono in mio potere

(24, 2-6). Ma la dimora elettiva della Sapienza è Sion, che essa sceglie a preferenza delle altre città, per irradiare da quel centro la sua luce. Questo è il tema propriamente lirico del Siracide, che ricorre qua e là nel suo libro, in descrizioni immaginose e vivaci; ma quando l'ispirazione lirica si smorza, l'autore si attarda in una precettistica minuta, o nell'esame di problemi pratici della vita. Un vero interesse speculativo gli manca, mentre invece è presente in un libro di età più recente, detto *Sapienza di Salomone*, il quale appare compenetrato di filosofia greca, stoica e scettica.

In esso la mentalità ellenistica e la mentalità giudaica si fondono l'una nell'altra. Allo stoicismo è attinta la rappresentazione del principio divino come uno spirito che penetra tutte le cose e tutte le comprende, che appare nell'universo come ordine razionale e nell'uomo come ragione cosciente. Ma la mentalità giudaica conferisce alla rappresentazione un aspetto realistico e prammatico, per cui la sapienza viene identificata con la giustizia e considerata come una via per giungere alla potenza (6, 21). Conforme all'una e all'altra ispirazione è detto della sapienza: che essa è più mobile di ogni movimento e attraversa tutte le cose per la sua stessa purezza; essa è infatti un soffio della forza di Dio e un luminoso effluvio della potenza dell'onnipotente, per cui nulla di denso contiene entro di sé. Essa è una scintilla dell'eterna luce, uno specchio immacolato del divino operare e un'immagine dei suoi beni. Benché sia una, può tutto, e restando in sé stessa immutevole, rinnova ogni cosa, e trascorrendo di stirpe in stirpe per le anime sante, dota (di spirito) gli amici di Dio e i profeti (7, 24-27).

Quanta suggestione dovevano esercitare sul pen-

siero cristiano, personificante in Cristo la saggezza divina, queste riflessioni, che già contenevano tutti gli spunti della cristologia, dando alla sapienza il valore di uno specchio o d'una immagine di Dio, di un soffio della potenza divina, di una forza che suscita lo spirito nei santi! Accanto all'idea della sapienza, e non ancora unificata con essa, si pone quella della parola creatrice di Dio: « Dio padre e Signore della misericordia, che hai creato il mondo con la tua parola, e con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché egli domini su tutte le creature venute alla luce per opera tua e conduca il mondo nella santità e nella giustizia e tenga giudizio nella sincerità dell'anima, dammi la sapienza, assessore [1] del tuo trono ». Ma l'unificazione del logo e della parola non sarà compiuta che da Filone, nel quale tutti i temi speculativi della letteratura sapienziale appaiono potentemente individuati. Egli è il precursore del Cristo, nello stesso modo che il Battista è precursore di Gesù.

È da citare inoltre, nello stesso libro, l'applicazione della sapienza al dominio della storia, il quale ne viene illuminato e compreso da una intima razionalità. Tutti i fatti della vita d'Israele, dall'origine all'insediamento nella terra promessa, sono concepiti sotto l'influsso della sapienza, che salva il popolo santo nelle più disperate situazioni; mentre il popolo egiziano, suo oppressore, abbandonato dalla sapienza, è in preda alle tenebre e subisce un duro fato (11-12). Essa conferisce ad Adamo il potere di governare su tutte le creature; guida Noè nell'arca; salva il giusto Lot; libera gli Israeliti dalla schiavitù egiziana e li conduce a domare i Cananei.

Infine, la contraddizione tra l'ispirazione sacra e

---

[1] Colei che siede accanto.

profana, tra la devota credenza e lo scetticismo, che l'*Ecclesiaste* lasciava aperta, si compone nella *Sapienza di Salomone*, dopo aver ricevuto il suo più drammatico sviluppo. L'incredulo parla così: Noi siamo venuti fuori dal caso e tra poco saremo come se non fossimo mai stati. Perché fumo è l'alito nelle nostre narici e il pensiero una scintilla nel movimento del nostro cuore, spenta la quale il corpo si fa cenere, e il respiro svanisce come aria. Allora il nostro nome vien dimenticato col tempo e nessuno si sovviene più delle nostre opere: la vita passa come l'impronta di una nuvola! Perciò lasciateci godere dei beni presenti e fruire del mondo, fugacemente, come nella gioventù. Coroniamoci di rose, prima che appassiscano! (2, 2-8). Ma la voce della sapienza risponde che la incredulità è infelice, e nulla è la sua speranza e vani sono i suoi sforzi, mentre la giustizia dei saggi sarà ricompensata.

L' importanza di questo libro è decisiva per la formazione del pensiero filoniano. Esso è noto anche a Paolo, che ne subisce l'influsso. La posizione della sapienza non vi è ancora ben definita, la sua personificazione è una creazione poetica; ma i suoi attributi si vanno formando e, suggestione non trascurabile delle parole, il suo nome viene a volte sostituito da quello del logo, con un'anticipazione della terminologia filoniana. Da questo libro riceve anche qualche spunto efficace la metafisica della luce: massima rivelatrice dell'universo, la luce comincia a passare nel comune linguaggio come simbolo della percezione e della coscienza intellettuale.

Più tardivo della *Sapienza di Salomone*, il *Libro di Baruch* contiene le stesse esortazioni a tenere in pregio la sapienza, «libro di precetti di Dio e legge valida per l'eternità». Ma qui non v' è più traccia

di quella feconda compenetrazione di filosofia greca e di devozione giudaica: posteriore all'era cristiana, (intorno al 70), questo libro è già tagliato fuori dalla via regia della speculazione, che dalla più suggestiva letteratura sapienziale, attraverso Filone, si congiunge al 4° Vangelo.

Abbiamo fin qui considerato alcune principali correnti della mentalità giudaica; cercheremo ora di renderci un conto complessivo delle credenze filosofiche e religiose del giudaismo postesilico. Il concetto di Dio si è trasformato in quello di una personalità morale che è causa unicamente del bene, e il bene è inteso in modo da comprendere in sé il male fisico, col quale Dio retribuisce giustamente le colpe. Il male morale, negazione inconciliabile con ogni bontà, è impersonato in Satana nemico di Dio, e tuttavia a lui soggetto: ciò che esclude un vero dualismo. Dio è creatore del mondo: col *fiat* della sua parola egli trae tutte le cose dal nulla, senza che questo suo lavoro presupponga una materia coeterna. Tale istanza contro l'eternità della materia si sviluppa dalla contraddizione con l'opposto domma della filosofia greca, quando la diffusione dell'ellenismo ne dà conoscenza ai Giudei.

L'atto della creazione è concepito come temporale e frazionato nel tempo: esso procede dalla volontà divina, che distacca il mondo da sé e se ne distingue, come ciò ch'è più alto, da ciò ch'è più basso. La forte personalità di Jahve è garanzia sicura contro ogni panteismo emanatistico. Nato nel tempo, il mondo s'inabissa in un futuro senza confini; ma nessuna eternità gli è attribuita come intrinseca alla sua natura; anzi, nella premessa che la sua origine è dovuta alla volontà divina, è già implicita la possibilità

di una distruzione; sì che quando la filosofia greca porterà questa nuova idea, essa potrà innestarsi senza sforzo nella filosofia del giudaismo.

La storia del mondo si svolge nell'attiva presenza della divinità: essa si rivela nella continua redistribuzione dei beni e dei mali, che segue i meriti e le colpe degli uomini. Questo principio di distribuzione appare accentrato in tutta la sua potenza nelle vicende dei progenitori dell'umanità, caduti in disgrazia di Dio per il loro peccato e poi redenti dalle sofferenze e dal lavoro, senza tuttavia riconquistare lo stato di beatitudine ingenua e primitiva. Gli uomini che da essi discendono sono solidali nella colpa e nella redenzione, l'una e l'altra imposte esternamente, fuori di ogni consapevolezza. Il fatalismo storico s'incrocia così con l'opposta tendenza che fa della storia una forza liberatrice; e lo stesso conflitto si ripresenta tra la giustizia e la bontà divina, l'una che opprime l'uomo sotto il peso delle sue colpe, l'altra che lo solleva e lo fa capace di un rinnovamento.

Data l'ambiguità di questa posizione speculativa, la vita morale offre problemi senza uscita, che si aggravano quando, nel rapporto con la divinità, subentrano ad Israele i singoli individui. Il *Libro di Giobbe* (400 a. C.) pone in angosciosa questione la stessa giustizia di Dio: perché, esso chiede, gli uomini pii sono più degli altri afflitti da sciagure e da mali? La soluzione non nasce spontanea, perché nell'assenza di ogni idea di immortalità o di resurrezione, manca anche l'equazione finale della giustizia retributrice. Timidi tentativi, per appianare il conflitto della coscienza, balenano qua e là: Giobbe che ha ricevuto il bene da Dio non ne riceverà anche il male? Oppure: non è egli forse infelice

perché colpevole? E Giobbe non sa invocare contro questa presunzione di colpa la testimonianza della coscienza, ma invoca una testimonianza divina che gli è resa. Il conflitto è ricacciato nell'ombra, ma non risoluto.

Se invece noi consideriamo la più recente mentalità giudaica, quale ci si rivela per esempio nei *Salmi* di Salomone (verso il 50 a. C.), possiamo notare una ben diversa consapevolezza, frutto di lunga evoluzione religiosa e morale. O Signore, cantano i *Salmi*, le nostre azioni dipendono dalla nostra volontà, e l'anima nostra è arbitra di fare il bene e il male; nelle opere delle nostre mani e della tua giustizia, tu visiti i figli degli uomini. La fedeltà del Signore è commisurata secondo l'amore che l'uomo gli dimostra con l'adempimento della legge: il Signore è fedele verso coloro che veramente lo amano, che sopportano con rassegnazione i suoi castighi e camminano nelle vie della giustizia e nell'osservanza della legge. In questi canti c'è una riposata fiducia, perché il destino degli individui è assicurato contro la morte. Finché alla speranza messianica partecipava Israele, preso come un tutto, i singoli uomini potevano sempre disperare della propria sorte, vanamente invidiando i tardi nipoti, che avrebbero goduto il giorno della beatitudine; ma, se ciascuno di essi può appropriarsi di quella speranza e sentirsi idealmente partecipe di quella beatitudine, allora la razionalità divina della vita e della storia gli si illumina di nuova luce.

Avviene così che il messianismo si trasfigura, via via che una più approfondita coscienza filosofica dà all'uomo l'idea di una sopravvivenza oltre la morte. Questa idea non si fa strada che lentamente. La psicologia giudaica concepisce l'uomo come im-

magine di Dio e la sua anima come soffio divino, che tuttavia non ha valore di un principio nettamente distinto e autonomo. Perciò manca al giudaismo ogni idea dell'immortalità dell'anima personale. Invece, dalla stessa intensità delle speranze escatologiche, si fa strada un'idea diversa: quella della risurrezione, prima parziale e limitata ad alcuni uomini giusti (come in Ezechiele) e poi estesa a tutti gli uomini, giusti ed empi, per adeguare alle azioni di ognuno la retribuzione corrispondente. Quella estemporalità del giudizio che il pensiero giudaico è incapace di raggiungere di colpo, col concetto dell'anima immortale e fuori del tempo, viene conseguita in maniera indiretta, e con forza più attenuata, mercé uno spostamento nel tempo, e cioè con l'immaginazione di un tempo ultimo che conchiude le vicende del mondo e pone contemporaneamente in presenza tutte le generazioni passate. L'idea dell'eternità si presenta così in una forma immaginosa e fantastica, quasi come una spazialità indefinita, che fa da sfondo immobile alla temporalità mutevole e varia della storia. La risurrezione, che ne forma il necessario complemento, ha un eguale carattere immaginario, in quanto cerca di fissare sensibilmente nel tempo un'esigenza che trascende il tempo: la confusione di questo concetto con quello speculativo dell'immortalità, importerà nel cristianesimo un groviglio inestricabile di motivi disparati e incapaci di una vera sintesi.

Ma la fantastca visione dell'età finale dà allo storicismo giudaico un rilievo potente, integrando il passato col futuro e chiudendo in una razionalità superiore tutto il corso del reale. Avviene così che la particolare storia degli ebrei si elevi al grado di una storia universale. Il cristianesimo allargherà

il piano di questa storia senza tuttavia scomporlo; il progresso della sua concezione storica consisterà anzi nell'appropriarsene sempre più compiutamente, subordinandogli i piani delle varie storie particolari che verranno a sua conoscenza.

4. Verso l'avvento del cristianesimo. — Gli ultimi secoli anteriori all'era sono sotto l'influenza dell'ellenismo. Accettano la nuova civiltà e sono favorevoli a un mondanizzamento della vita i sadducei, che cercano tuttavia di conciliare questo ideale col rispetto della legge. Ma al di là delle prescrizioni legali, essi non vogliono riconoscere nessuna speranza, e irridono alle credenze nella resurrezione, che alimentano l'attesa del futuro regno divino. Essi saranno gli avversari implacabili della speranza messianica, che si presenterà loro nella umile veste di Gesù.

Il fariseismo rappresenta invece la più genuina tradizione giudaica, col suo spirito strettamente nazionale, con la sua fede ardente, col suo zelo per la legge. Nelle sue schiere il cristianesimo troverà gli oppositori più passionali, che contrasteranno con tutte le forze all'innovazione della legge, ma anche i fautori più fervidi, coloro cioè che nello spirito stesso della legge vedranno implicita l'esigenza di quel rinnovamento.

Accanto alle due sètte principali, dei sadducei e dei farisei, se ne contano altre secondarie, come quella degli esseni e dei terapeuti, rappresentanti il giudaismo ascetico, che vive fuori della legge e non partecipa al culto del tempio.

Pullulano in questo tempo le visioni apocalittiche, che sondano il nascosto futuro e ne fanno un'appen-

dice del passato; le speranze messianiche si fanno più fervide e spirituali. Nei *Salmi* pseudo salomonici (verso il 50 a. C.) si delinea un'immagine spiritualizzata del Messia: Dio purifichi Israele pel giorno della grazia e della benedizione, pel giorno della «elezione» in cui l'Unto del Signore comincerà a regnare. Beati coloro che vivranno in quei giorni, per vedere la redenzione che egli prepara alle generazioni future! In luogo degli oppressori, subentrerà l'Unto, pieno di giustizia e di sapienza, nel guidar gli uomini. E sarà una generazione di persone pie, nel giorno della grazia.

Anche negli *Oracoli Sibillini*, con la voce della profezia gentile, sono espresse le stesse speranze del giudaismo. Vi si osserva inoltre una più approfondita psicologia che distingue nell'uomo la carne dallo spirito, e non ascrive il male alla carne, che è soltanto fragile e corruttibile, ma, in forma di peccato, allo spirito, che è la parte più nobile dell'uomo. Questo tema sarà ripreso da Filone. Esso riceve un grande rilievo dalle credenze popolari nella risurrezione dei morti, che danno alla carne, non meno che allo spirito, un posto nel regno della beatitudine, e la riabilitano dalla svalutazione che essa ha subito nella filosofia greca. Le prime dottrine, delle quali il cristianesimo si arma per combattere la mentalità gentile, danno alla materia e alla carne un valore positivo, che ha la sua radice in queste credenze giudaiche.

Ma la contraddizione intrinseca al messianismo non è risoluta dallo spirito stesso che l'ha posta e l'ha vissuta. L'idea tutta spirituale del Messia non poteva prevalere definitivamente presso un popolo irrigidito nel suo nazionalismo stretto e nella sua

convinzione di possedere un arbitrario primato rispetto a tutti gli altri. La credenza nel regno terreno d'Israele aveva bisogno d'essere battuta dà un'esperienza storica decisiva, per esulare definitivamente dalle coscienze e, scomparendo, sciogliere l'equivoco del doppio regno, che la visione confusa del futuro tendeva a mescolare. Questa esperienza fu fornita in tutta la sua spietata durezza dai Romani, contro i quali i Giudei vollero ribellarsi, in forza del loro ideale messianico. La violenta repressione che il giudaismo subì sul terreno politico, doveva tanto più facilmente assicurare la prevalenza del Vangelo, che presentava il Messia come forza puramente spirituale, scevra da ogni potenza mondana. Il suggello di quella sconfitta e di questa vittoria fu la crocifissione di Gesù. Come dice il Loisy: « Il Vangelo di Gesù faceva prevalere l'elemento spirituale sul materiale; ma solo il Messia crocefisso fece svanire presso i suoi fedeli l'idea del trionfo terrestre: il cristianesimo uscì, per così dire, dall'equivoco a cui Gesù dové la morte. E il messianismo ha ucciso il popolo che ne perseguiva il compimento letterale » [1].

Il trapasso dal giudaismo al cristianesimo si effettua per gradi, e vi conferiscono egualmente il brusco distacco delle forti personalità di Gesù e di Paolo dalla tradizione giudaica e il paziente lavoro di riallacciamento e di sutura dei loro seguaci, praticamente convinti che a formare una religione nuova, compiuta in tutte le sue parti, fosse insufficiente il Vangelo. Il terreno sul quale si compie questa lenta opera di transazioni e accomodamenti è la Diaspora giudaica.

---

[1] Loisy, *op. cit.*, p. 279.

La Diaspora (cioè il giudaismo vivente nella dispersione) è il frutto di quella contraddizione, per cui il giudaismo è una chiesa strettamente nazionale, dispersa nell'universo. In contatto con diverse civiltà, essa è meno rigida ed esclusiva del giudaismo palestinese, ed accetta spontaneamente gl'influssi del mondo in cui vive. Le opere maggiori della mentalità ellenizzante si sono formate in seno alla Diaspora; la predicazione cristiana si svolgerà nei suoi centri più importanti.

Dal punto di vista speculativo, il miglior frutto della mentalità della Diaspora giudaica è la filosofia di Filone, che condensa in una potente unità le esperienze intellettuali del suo popolo e l'insegnamento filosofico dei Greci. Noi abbiamo parlato del grande Alessandrino nel volume precedente; accenneremo qui quello che ha più stretta attinenza col nostro tema. La teoria filoniana del Logo compenetra il logo greco con la sapienza giudaica. Nella psicologia umana il logo è duplice: l'uno ha la sua sede nella mente stessa ed è il potere mediante il quale noi siamo razionali e partecipiamo del pensiero[1]: l'altro è l'organo della favella e forma la facoltà discorsiva[2]. Questa duplicità si ripresenta in Dio, ad immagine del quale l'uomo è costituito.

Il Logo di Dio è concepito come il potere supremo nella gerarchia dei poteri divini, che segue immediatamente la pura nozione generica della divinità. Esso è il mondo ideale archetipo, secondo cui tutte le cose del mondo reale sono formate. La compenetrazione dell'ellenismo col giudaismo appare qui:

---

[1] Ὁ κατὰ διάνοιαν λόγος (*Leg. Alleg.*, II, 7), ὁ ἐν διανοίᾳ (*Quod det. pot. ins.*, 12).

[2] Ὁ κατὰ προφορὰν oppure γεγονῶς Δόγος (*Leg. Alleg.*, III, 40).

1) nel concepire l'idea generica della divinità che precede gli stessi attributi, come Dio Padre; 2) nell'identificare il mondo ideale archetipo con un potere divino, che si distacca dal Padre come Figliuolo; 3) nel personificare i rapporti tra Dio e il mondo, esprimendoli con una relazione di padre a figlio[1].

Conforme alla premessa psicologica, il Logo di Dio ha, di fronte al mondo, un duplice valore: da una parte è il logo concepito in sé (ἐν διανοίᾳ), è il mondo ideale che contiene la ragione archetipa del mondo reale; dall'altra è il logo profferito, espresso, è il pensiero di Dio che stampa l'idea nella materia e forma il mondo visibile.

Il logo è inteso da Filone come personale; ma si tratta ancora di una personalità idealizzata e fantastica. Essa individua già potentemente in sé due grandi correnti spirituali, la sapienza giudaica e l'intelligenza greca; ma l'elemento prammatico della prima di esse non ha tal forza che possa vincere l'astrattezza della seconda e farla vivere di una vita umana. Occorrerà un coefficiente nuovo: l'azione concreta di una vera personalità, che incarni le due esigenze. Occorrerà che questa persona, attesa nei sogni messianici, apparsa nel mondo col nome di Gesù, disconosciuta nell'aspetto obbrobrioso di un Messia crocefisso, si trasfiguri nella morte e riappaia idealizzata nel commosso ricordo di coloro che la conobbero, nella robusta fede di coloro che credettero in essa senza averla conosciuta. Allora soltanto il logo greco e la sapienza giudaica s'incarnano veramente nel Messia.

---

[1] *Somm.*, I, 13. V. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion*, London, 1888, I, p. 111.

III

GESÙ E LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO

1. L' insegnamento di Gesù. — Gesù non è il fondatore di una religione, nel significato comune che si dà a questa parola. Se poniamo mente al cristianesimo, nell'atto del suo costituirsi, esso trae origine meno dall'insegnamento e dalla personalità storica di Gesù, che dalla trasfigurazione dell'uno e dell'altra che si compie attraverso la sua morte: fatto decisivo nella formazione di una coscienza cristiana. Se guardiamo l'insegnamento stesso di Gesù, nel suo spirito animatore, nulla ci appare più estraneo ad esso dell'intento di riordinare stabilmente la società umana, di darle un codice di norme atte a guidarla nella vita e di accentrare questa normalità in un organo permanente, in una chiesa, che prolunghi sulla terra il ministero divino.

Anzi, a voler ricercare nei precetti di Gesù questo fondamento di vita ecclesiastica, si rischia di trovare tutto l'opposto, cioè un complesso di condizioni il più che possibile sfavorevoli a un assetto normale della società. Il profondo disprezzo delle cose terrene e materiali, l'indifferenza di fronte alle cure con cui l'umanità cerca di procacciarsi oggi la sua tran-

quillità del domani, la svalutazione della famiglia naturale, il precetto di abbandonar la tunica a chi ha preso il mantello e di porger la guancia sinistra quando si è ricevuto uno schiaffo sulla destra, ed altre numerose manifestazioni in questo senso, sono precisamente opposte a ogni esigenza di permanenti rapporti umani, e tali da rendere impossibile la salda organizzazione di una chiesa.

Queste norme s'illuminano invece di una luce ben diversa allorché vengono ricollocate nel loro naturale sfondo storico, sottraendo a Gesù la responsabilità di compiti che egli non si è proposto e che costituiscono una ulteriore formazione della coscienza religiosa. Il centro motore dell'insegnamento di Gesù è l'idea dell'avvento del regno di Dio, un avvento pensato così imminente, che i primi discepoli, più immediatamente conquistati da questa certezza, dovettero moltiplicarsi per partecipare in tempo la buona notizia agli uomini e dubitarono soltanto che l'evento si compisse prima che avessero adempiuto la loro missione.

Gesù riceve l'idea del regno dal comune messianismo giudaico; la riceve con quel vivace colorito escatologico, che pone il giorno del Signore sul limitare estremo del tempo storico e lo fa precedere da spaventevoli catastrofi: ossequente concessione degli araldi della nuova speranza al pessimismo dei profeti. Prima di lui, il Battista ha ardentemente predicato la penitenza, perché ha sentito che il regno di Dio è vicino; ha impartito, col battesimo, un salutare lavacro alle turbe desiderose di mondarsi delle loro colpe per superare felicemente la prova del giudizio da cui sperano la beatitudine. Gesù riprende con più approfondita coscienza questa predicazione e questa pratica rituale. In lui s'individua

e si realizza l'idea del regno, nell'intensità stessa della visione escatologica che avvicina a sé il proprio oggetto e finisce col farne una realtà presente e tangibile. Se in questo avvicinamento la visione esterna spesso si ottunde per lasciar posto a una diversa chiarezza visiva, tutta spirituale ed intima, che trasfigura il regno in una realtà interiore, presente ed eterna, quella prima visione tuttavia non si annulla mai completamente e conferisce un permanente rilievo escatologico, ora più ora meno accentuato, alla predicazione di Gesù. Da questo lato, egli è tenacemente avvinto alla tradizione giudaica in cui s'è formato, e che nel tempo stesso che circoscrive in un orizzonte ristretto la prospettiva infinita del suo pensiero superiore, dà, insieme col limite, una forza plastica a quel pensiero, vietandogli di disperdersi e contenendone la potenza, di modo che in ogni atto traluce una possibilità più alta e più vasta.

La mentalità di Gesù va considerata nella convergenza di questi due momenti, l'uno particolare e l'altro universale, giudaico e umano, non per via di riduzione e di analisi, sotto il quale aspetto nulla v'è in essa che non si ritrovi nelle fonti giudaiche, ma con un procedimento sintetico, che è lo stesso processo formativo della personalità, la quale innova tutto quel che riceve e accentra nella potente unità della sua azione la sparsa attualità dei suoi elementi costitutivi. L'individuazione dell'idea giudaica del regno è per l'appunto l'opera della personalità di Gesù, che rifonde i vari dati del pensiero tradizionale in un organismo nuovo. Tutti gli atteggiamenti storici più salienti del giudaismo, tutti gli atteggiamenti eterni dello spirito, che costituiscono il valore di quei valori storici, vengono orientati intorno al centro dinamico del regno, che diviene una sintesi vivente, d'inesauribile fecondità.

Il Battista aveva predicato la penitenza ai poveri, ai derelitti, ai peccatori: non che egli delimitasse consapevolmente tra questi la propria missione, ma solo perché in pratica la nuova speranza faceva più particolarmente presa sugli animi degli umili e degli afflitti. In Gesù, la prassi del Battista si trasfigura in un principio ideale di elezione. Volgendosi ai pubblicani, egli dice: Non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori [1]. E colorisce con un intenso sentimento il suo appello: Venite a me, voi tutti che siete affaticati e aggravati, ed io vi solleverò. Togliete su di voi il mio giogo... e troverete riposo alle anime vostre (*Mt.*, II, 29).

Ecco i nuovi candidati al regno, i peccatori, i malati, i poveri: novità preliminare e già sorprendente e strana al mondo antico. Quivi, la religione era pei ricchi, non per i poveri; pei sani, non pei malati; pei giusti, non per i peccatori. Nella valutazione degli antichi, infatti, l'uomo conta per quel che possiede; la proprietà forma una nota integrante del suo carattere personale e l'assenza di essa lo annienta nella considerazione degli uomini. Quindi il ricco soltanto ha un valore, mentre il povero è un'entità trascurabile; e la religione sanziona questa disparità sociale, richiedendo, pei suoi riti, costosi sacrifizi, che il ricco soltanto può offrire. Nel profetismo, noi troviamo un primo cenno dell'inversione di questi valori: poiché Dio, parlando per bocca dei profeti, chiede la pietà e non il sacrifizio, ecco che viene offerto ai meno abbienti la possibilità di en-

[1] *Mc.*, II, 17; *Mt.*, IX, 12; *Lc.*, V, 31. Matteo aggiunge, intercalando, una reminiscenza profetica: io voglio la pietà, non il sacrifizio (IX, 13).

trare in contatto, come uomini e non come possessori e oblatori di beni, con la divinità. Ma soltanto Gesù compie intera e senza attenuazioni quella inversione di valori, trasformando in un criterio di elezione quella povertà che faceva degli uomini esseri inferiori e reietti, e negando con aspre parole ai ricchi ogni possibilità di salvezza.

Analogamente si compie, per mezzo di Gesù, il passaggio dalla religione dei sani e dei giusti a quella dei malati e dei peccatori, che erano per lo addietro creduti preda delle potenze malefiche e quindi perduti irrimediabilmente. Lo stesso giudaismo non era immune dalla comune credenza, come ci attesta la gustosa parabola del fariseo e del pubblicano (*Lc.*, XVIII, 9 sgg.). L'uno e l'altro salirono al tempio per pregare. Il fariseo, stando in piedi, pregava in disparte così; O Dio, io ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri, e neanche come quel pubblicano. Io digiuno due volte la settimana, io pago la decima di tutto ciò che posseggo. — Ma il pubblicano, tenendosi a distanza, non osava neppure alzare gli occhi al cielo, e si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me che sono un peccatore. — Sono qui, l'una di fronte all'altra, due forme opposte di mentalità religiosa, la prima delle quali si esaurisce nel riconoscimento di una sterile e superflua presenza del divino all'attività umana, già in sé compiuta e sufficiente; mentre l'altra ha in sé il germe di un progresso, di un continuo rinnovamento. Il peccatore è candidato al regno non come peccatore, ma come cosciente del suo peccato e della nullità del proprio essere in quanto è affetto dalla colpa. Gesù accentua il significato di questa negazione che precede ogni rinnovamento spirituale ed esprime la forza del di-

stacco col concetto della grazia: non dono arbitrario di Dio e non conquista dell'opera umana, ma inteso fuori d'ogni rapporto causale, come una chiarificazione dello spirito che era in preda alle tenebre e che s'illumina improvvisamente di una speranza nuova.

L'idea della grazia coglie le più delicate sfumature della coscienza religiosa, ed è pertanto facilmente soggetta ad appannarsi e a perdere la sua trasparenza psicologica. La sua falsificazione comincia ad aver luogo fin dal principio della speculazione cristiana, quando un illecito trasferimento del rapporto causale nella sua trama delicata la trasforma in un effetto di qualche cosa, sia essa la bontà divina contrapposta all'invincibile peccaminosità umana, sia essa l'operosità dell'uomo che riscatta faticosamente il suo passato. Così vien perduto proprio ciò che forma il tratto più caratteristico della grazia, la sua novità; appunto perché la considerazione di essa come un effetto la riconduce analiticamente alle cause determinanti, ne fa alcunché d'implicito in quelle. Noi dobbiamo vedere invece nella grazia, così come la concepisce Gesù, qualcosa di molto più semplice, quasi lo stupore della coscienza che si risveglia la prima volta alla vita morale e non sa, né può attribuirsi il merito di un bene che ancora non ha compiuto, ma solo ora è in grado di compiere, e sente come un miracolo divino la propria rinnovazione. La storia ribadisce questa esperienza psicologica, mostrandoci l'idea della grazia in atto di sorgere sul limitare del mondo antico, di fronte e contro la religione dei « sani », che condannava irrimediabilmente il peccatore, escludendolo dal tempio del Dio buono. Una possibilità nuova e insospettata viene aperta d'un tratto

allo spirito, e diverrà tra breve tanto vasta che, innanzi alla coscienza umiliata del peccatore, la sufficiente giustizia del giusto apparirà un peccato da riscattare con gli stessi mezzi, e l'originaria minoranza alla quale si rivolge la predicazione di Gesù sarà l'intera specie umana, bisognosa di una giustificazione.

S'inizia così, dalla novità della vita toccata dalla grazia, il processo della rigenerazione spirituale dell'uomo che conduce al regno; che è lo stesso regno. Non si tratta qui di una identica meta, tanto se il regno è al termine finale della via o lungo di essa; ma piuttosto della coesistenza, nel pensiero di Gesù, di due diverse concezioni. Il giudaismo gli dà l'idea escatologica del regno di Dio; ma la sua personalità la trasfigura in una realtà immanente, senza tuttavia cancellare la visione finale, che resta nello sfondo del suo pensiero. Il regno di Dio, egli dice (*Mc.*, IV, 31 sgg.) è simile a un granello di senape, il quale, quando è seminato in terra, è più piccolo di tutti i semi che sono sopra la terra; ma, dopo ch'è stato seminato, cresce e si fa maggiore di tutte l'erbe, e fa rami grandi, talché tutti gli uccelli del cielo possono ripararsi sotto l'ombra sua. Esso è ancora comparabile (*Mt.*, XIII, 33; *Lc.*, XIII, 20) al lievito che una donna impasta con tre staia di farina, finché il fermento sia diffuso da per tutto. L'idea di siffatto accrescimento ripudia decisamente quella di un regno staticamente costituito fuori e sopra del processo di rigenerazione spirituale. Ma la loro coesistenza nel pensiero di Gesù e in quello dei suoi successori determina un groviglio di concetti disparati, che solo nei momenti di più grande elevazione spirituale si compone in una sublimazione mistica del regno, che neutralizza

il tempo e fa presente il futuro. La meta mai raggiunta e sempre ricercata dal pensiero cristiano è la risoluzione piena della visione escatologica nella coscienza presente. Ma la percezione di questo limite non deve suggerirci nessuna valutazione negativa, perché ciò che caratterizza il pensiero cristiano è appunto uno sforzo positivo per superare le premesse naturalistiche del giudaismo, inverandole in una concezione immanente dello spirito.

La duplicità che è nell'idea del regno si rivela anche nell'aspettazione di esso da parte dei fedeli. Se il regno è una realtà escatologica, alla quale non conferisce l'opera dell'individuo, esso è oggetto di una semplice attesa; mentre se prevale, come in fatto prevale, il concetto spirituale e dinamico, l'attesa diviene una vera e seria preparazione. Ma anche qui le due vedute appaiono confuse insieme, con un caratteristico miscuglio di elementi sensibili e razionali, i primi avendo il loro fondamento nell'idea del tempo, che implica sempre una certa passività dello spirito, pur vigilante; mentre gli altri si riferiscono al principio attivo della preparazione, e tendono a neutralizzare il tempo e a cancellare l'incertezza del futuro. State accorti, ammonisce Gesù (*Mc.*, XIII, 33), vegliate perché non sapete quando il tempo verrà. È come se un uomo partito per un viaggio, lascia la sua casa in custodia ai servi, raccomandando loro di vegliare: vegliate dunque, poiché voi non sapete quando il padrone di casa verrà, se la sera o alla mezzanotte, o al cantar del gallo o la mattina; e, venendo per avventura all'improvviso, non vi trovi dormienti. C'è qui, in questa idea dell'arrivo improvviso, un che di esterno, e come una eteronomia della coscienza, costretta ad operare

in virtù di una condizione che è fuori di ogni suo potere. Ma altrove (*Mt.*, XXV, 14 sgg.; *Lc.*, XIX, 11 sgg.) l'attesa si fa più intima e fattiva: essa è quella dei servi che hanno ricevuto dal padrone, prima di partire, del denaro in custodia; e, al ritorno, alcuni glielo rendono moltiplicato dalla propria industria, ricevendo grandi lodi; mentre il servo pigro che si era limitato a nasconderlo, vien biasimato e costretto a cedere il danaro ai più operosi, in virtù della massima, che solo nell'esempio materiale della parabola può apparire cruda e dura, mentre nelle cose spirituali è di grande elevazione, e cioè: a chiunque ha, sarà dato; ma a chi non ha, anche quel che ha sarà tolto. La quale massima va però integrata con l'altra (*Lc.*, XII, 48): a chiunque sarà dato molto, molto sarà domandato; a chi molto sarà commesso, si reclamerà di più. In complesso, tutto ciò vuol dire che il regno di Dio non è fatto per coronare esistenze pigre e sterili; che la fruttificazione dei doni dello spirito può, essa sola, render gli uomini degni di ricevere quei doni; che l'anima, infine, ha in sé un principio di sviluppo dei suoi dati originari e la sua attività è norma e misura del proprio valore.

Questo concetto dello spirito, come accrescimento fecondo sopra sé stesso, si sviluppa nel pensiero di Gesù in antitesi col principio che regge il mondo materiale, i cui elementi si sommano e non si moltiplicano, e, privi di ogni forma organica che li compenetri, sono soggetti a una facile dispersione. Questa antitesi rende talvolta fiacche e anfiboliche le parabole, come quella dei servi, che abbiamo testé citata, che tendono ad esprimere una idea opposta al mondo sensibile con le immagini stesse della sensibilità. Il pensiero di Gesù sulla profonda

differenza tra i due mondi è assai meglio reso nello ammonimento del *Discorso sulla Montagna*, che suona così (*Mt.*, VI, 19): non ammassate tesori sulla terra, dove il verme e la putredine distruggono e i ladri scavano e rubano; ma ammassate i vostri tesori nel cielo, dove né verme né putredine distruggono e dove i ladri non scavano né rubano. Poiché là dov'è il vostro tesoro, ivi è il vostro cuore. Qui veramente si scopre l'orizzonte nuovo (il nuovo cielo) della vita spirituale, della coscienza che trasfigura tutti i dati del mondo della materia: che è quel che ha, che ha quel che dà; il cui possesso non è soggetto a dispersione, perché il suo diffondersi e prodigarsi è appunto un raccogliere un frutto inesauribile di virtù. La coscienza, il soggetto, è ciò che non si distacca mai da sé stesso, che si afferma nell'atto in cui aliena il proprio contenuto, che ammassa quel che spende, che si accresce mentre si minora.

Gesù ha un'immagine viva di questa novità meravigliosa del mondo spirituale e la moltiplica in numerosi precetti, che dovevano apparire artificiosi paradossi a quei Giudei che affondavano nella materia ed erano pertanto incapaci d'intendere la profonda innovazione. Dalla contrapposizione dei due mondi nasce già il primo antinomismo: chi vuol salvare la propria vita la perde, e chi la perde con Gesù la salva; chi non è con Gesù è contro Gesù, e chi non ammassa con lui, dissipa. E la stessa antitesi ci spiega la grande svalutazione della vita sensibile e materiale, non ancora assimilata dalla nuova coscienza e non compresa nel suo tesoro: non siate per ansietà solleciti per la vita vostra, di quel che mangerete e che berrete; né per il vostro corpo, di che vi rivestirete: non è la vita più che il nutrimento, e il corpo più che il vestire? Guardate gli

uccelli del cielo: essi non seminano e non mietono, né ammassano nei granai; e pure il nostro Padre celeste li nutrisce; non valete voi più di loro? E chi è di voi, che con la sua sollecitudine possa aggiungere alla sua statura anche un sol cubito? Ma cercate in primo luogo il regno e la sua giustizia; e tutto il resto vi sarà dato per soprammercato. Non siate dunque solleciti del domani, perché il domani sarà sollecito di sé stesso. A ciascun giorno basta la propria pena (*Mt.*, VI, 25-34).

Questi concetti sono la negazione più completa di quelli che compendiano l'attività morale nel consorzio umano. Sarà opera della chiesa, lottante per guadagnarsi un posto sulla terra, attenuare l'estremo rigorismo di siffatta divisione, che sottrae al dominio dello spirito tanta parte della vita umana e accomuna in una identica, generica condanna ciò che è degno di riprovazione e ciò che sarebbe suscettibile di un miglioramento. Ma nel campo ristretto dove Gesù fa valere il nuovo principio (dov'è il tuo tesoro, ivi è il tuo cuore) egli tocca le più riposte intimità della coscienza. Il giudaismo aveva immaginato un tesaurizzamento dei valori morali tutto estrinseco e meccanico, insegnando che le azioni buone si sommano l'una con l'altra, e similmente le azioni cattive: la coscienza, spettatrice inerte e indifferente di questo lavoro che la trascende, è ridotta a una bilancia che s'inclina dal lato del maggior peso. Così nessun rinnovamento della vita è possibile; le colpe passate gravano perennemente sullo spirito, che si distende quasi come una trama materiale nel tempo, sottratto ad ogni suo controllo, a quella stessa inversione in cui consiste il processo della redenzione[1] morale.

---

[1] Il lettore incontrerà più volte in questo paragrafo la parola: *redenzione*. È bene avvertire che io me ne servo per

Gesù invece enuncia una norma nuova, come al solito adombrata da un esempio sensibile, che però ne attenua la forza. È del regno celeste, egli dice (*Mt.*, XX, 1 sgg.), come di quegli operai che un proprietario aveva chiamato un giorno ad ore differenti, per lavorare la sua vigna, e alla fine della giornata ricevettero tutti una egual paga. E a coloro che avevano lavorato di più, e si lagnavano del trattamento comparativamente migliore fatto agli altri, rispondeva: non sono padrone forse di dare agli ultimi quanto a voi? L'occhio vostro è maligno perché io sono buono? Il senso della parabola è sforzato e la risposta del padrone non si sottrae ad una taccia di arbitrio, appunto perché la vita materiale, da cui è tratto l'esempio, non comporta una identica misura per quantità diverse. Ma lasciamo la lettera che qui, come dovunque, uccide, e guardiamo lo spirito che vivifica. Il pensiero di Gesù ci appare di una ben diversa efficacia nel campo dell'esperienza morale, dove, non la somma delle azioni buone decide della bontà dell'anima, ma la coscienza ultima e presente, sia essa preceduta da una lunga serie di buone azioni, sia essa la prima apparizione della bontà e la catarsi di un male preesistente. Qui si può ripetere con Gesù, che l'ultimo è veramente un primo; e qui comincia quella totale inversione del tempo in cui consiste la rigenerazione. Anche i profeti avevano intuita la nuova verità, affermando che non giova al giusto

---

compendiare brevemente i vari momenti del processo di rigenerazione della coscienza: umiliazione del peccatore, penitenza, riscatto dei peccati; e non per designare la dottrina ecclesiastica della redenzione, che si inizia soltanto dopo la morte di Gesù, avendo il suo centro nel fatto di quella morte. Sono due cose totalmente diverse: l'una concerne l'insegnamento stesso di Gesù, l'altra la trasfigurazione del Cristo che, con la sua morte, redime tutta l'umanità dal peccato.

la giustizia passata, se presentemente vive nell'iniquità; e non nuoce al malvagio il male compiuto se ne fa penitenza. In Gesù questa sporadica intuizione diviene un principio attivo di coordinamento e di accentramento della vita morale: non l'ieri preme sull'oggi: ma l'oggi sull'ieri: l'ultima attività dello spirito s'irradia su tutta la vita passata e la domina col suo valore e col suo disvalore. Quindi il giusto e il peccatore hanno un egual titolo di fronte al regno celeste, l'uno in quanto persevera nella giustizia, l'altro in quanto si converte; ma a nessuno è lecito fondarsi sopra titoli già acquisiti, perché ciò facendo li perde; li conserva solo con nuove acquisizioni.

Abbiamo parlato di attività presente ed ultima come del centro stesso della moralità. Ma le due espressioni *presente* ed *ultima* si equivalgono nel pensiero di Gesù? Formano esse quel presente spirituale che non è un istante del tempo, ma la neutralizzazione del tempo? L'intuizione dell'eterno non balena alla coscienza di Gesù scevra di ogni miscuglio d'elementi temporali; ma tuttavia è così intensa che vince e subordina il tempo. Il problema che qui ci interessa si riconduce a quello centrale della realtà del regno: è una realtà futura o presente? Similmente qui: l'ultimo atto della vita che decide di tutto il passato è quello che conchiude la vita temporale, precedendo immediatamente la morte fisica, o quello che conchiude ogni periodo della vita ed è la novità della coscienza presente, in atto di riassumere e superare il tempo? Bisogna riconoscere in Gesù l'una e l'altra intuizione, pur nello sforzo di fonderle insieme: in quanto il regno è la realtà futura dell'escatologia giudaica, l'ultimo atto della coscienza che tende ad esso è quello che precede la

morte: e la chiesa accentuerà l'importanza delle conversioni *in extremis*, e la pigrizia dei peccatori sposterà fino al termine fatale la necessità dell'espiazione e della purificazione. Ma, in quanto il regno è realtà immanente dello spirito, la catarsi e la rigenerazione si compiono in ogni atto della vita, sempre ultimo e insieme primo dell'esperienza morale, sempre decisivo come nell'imminenza della morte e del giudizio; e la più intensa religiosità di tutti i tempi non indulgerà alla pigrizia d'una inerte attesa, ma vigile e inquieta si apparecchierà al nuovo giorno, e l'avrà conquistato in questa attiva preparazione.

Giusti e peccatori hanno per Gesù un ugual titolo di elezione; tuttavia egli non nasconde la sua preferenza per il peccatore convertito, che realizza più potentemente il dramma della vita spirituale, e, come il Dio della Bibbia, ama confondere la giustizia del giusto, in cui vede assai spesso una boriosa sufficienza, che costituisce già il peccato e l'ingiustizia. La giustizia di colui che giudica gli ripugna profondamente: Non giudicate affinché non siate giudicati; perché sarete giudicati secondo che giudicherete, e si userà verso di voi della misura con cui misurate (*Mt.*, VII, 1; *Lc.*, VI, 37). L'episodio dell'adultera, nel Vangelo di Giovanni, colorisce stupendamente questo stato d'animo [1]. Agli scribi, ai farisei, che inveivano contro la peccatrice e ne chiedevano insistentemente la lapidazione, in nome della legge di Mosè, Gesù rispose le memorande parole: Chi è tra di voi senza peccato, scagli la prima pietra.

---

[1] È generalmente riconosciuto che la pericope VIII, 1-8 del 4º Vangelo è della più pura tradizione sinottica; il che legittima pienamente la sua utilizzazione nella storia del pensiero di Gesù.

Egli non ama quella giustizia cavillosa, propria dei farisei, sempre pronta a segnalare le colpe altrui (e perché guardi tu il fuscello che è nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi del trave che è nel tuo occhio? *Mt.*, VII, 3); e intende piuttosto la giustizia come un ritorno dello spirito sopra di sé, in atto di giustificarsi. Questa giustizia è, essa sola, capace di accompagnarsi con uno spirito attivo di carità, di benevolenza verso il prossimo, in quanto s'irradia dalla coscienza di sé, non irrigidita in una vana sufficienza, che rende duro e spietato ogni movimento verso l'esterno, ma compenetrata di un profondo ed intimo altruismo, di modo che il riconoscimento stesso del proprio limite pone la necessità di un integramento, di una compartecipazione alla vita altrui.

La giustizia giustificatrice è l'aspetto negativo e critico di questa moralità religiosa, che positivamente si esplica con la carità edificante. Negativo è tutt'altro che passivo: è l'attività stessa del negare; critico è tutt'altro che demolitore: è la crisi stessa del processo di rigenerazione. Quella giustizia consegue un risultato di grande importanza per la ammissione al regno: la remissione dei peccati, che è la riconquista della purezza spirituale attraverso l'opera di espiazione. Risultato che è tuttavia incommensurabile col lavoro della giustificazione, al quale non potrebbe mai ricondursi analiticamente con un rapporto causale, come tutto ciò ch'è profondamente nuovo nella coscienza e nella storia. Noi possiamo valutare questa novità dallo stupore dei Giudei che ascoltano il Gesù di Giovanni parlare di rigenerazione: com'è possibile che chi è già nato nasca un'altra volta? E qui, com'è possibile che le colpe commesse siano condonate, date come non commes-

se? Il processo interiore e soggettivo della giustificazione non appare, almeno a Gesù, così potente che possa cancellare quello che la realtà ha accolto e conserva indelebilmente; è necessario un potere più alto per accordare quel condono; un potere che riconosca e apprezzi lo sforzo dell'individuo verso l'alta meta e lo soccorra benevolmente; che doni dunque come premio quel che l'uomo invano cercherebbe di conquistare da sé stesso. La remissione dei peccati appare, così, al di sopra dell'attività redentrice, come un pegno di fede, come un dono d'amore. A colui che ama molto si rimette molto [1]; e solo chi intensamente crede è atto a ricevere il dono miracoloso.

Questo carattere miracoloso della remissione dei peccati trae origine in gran parte dalla natura ambigua di essa. Gesù accetta nel tempo stesso la redenzione come creatrice di una vita nuova, che include in sé la coscienza del peccato e della colpa già consumati; e insieme come ripristinazione della primitiva purezza perduta, ritorno ad una ingenua fanciullezza. Quindi, la candidatura al regno è per lui il momento culminante di un dramma tutto umano che la coscienza risolve, non con un inconcepibile regresso alle posizioni ingenue e immediate di vita, ma con un vero progresso a una posizione nuova, profondamente mediata dalla crisi del peccato; ma è insieme quel regresso verso la lontana fanciullezza, quella cancellazione inconcepibile di ciò che s'è consumato nella storia, e che non è possibile senza

---

[1] *Lc.*, VII, 40-50: la parabola della peccatrice guastata, come molte altre, dai riferimenti materiali. Si noti la divergenza tra il racconto dei debitori, che amano di più in quanto ricevono grazia di un debito più grande, e l'insegnamento morale che se ne deduce, il quale è precisamente l'inverso: a colui che ama più, vien rimesso di più.

un'azione miracolosa. Lasciate, dice Gesù, che i piccoli vengano a me; non li impedite, perché a costoro appartiene il regno dei cieli. Io vi dico in verità, che chiunque non riceverà il regno di Dio come un fanciullo, non vi entrerà (*Mc.*, X, 14). L'idea di questa rinnovata fanciullezza può appagare il sentimento, ma ripugna a quella coscienza tragica e dolorosa della vita che ha di solito Gesù, alla sua costante ricerca del còmpito più arduo, il riscatto del peccatore, del pubblicano, dell'adultera, della prostituta. Non è una mitica fanciullezza ciò che egli può trarre dal travaglio di questi cuori, ma una consapevole serenità, una calma ristoratrice; una trasparenza insomma dello spirito, che lascia tuttavia intravvedere il passato affanno.

A questa drammatica concezione della vita è soltanto appropriato il grande epilogo: la legge divina e umana del perdono, che non commisura la remissione all'entità del male, secondo il criterio quantitativo dei Giudei, ma all'intensità dell'opera presente di espiazione e all'elevazione morale di chi, perdonando, imita la bontà divina. Questo secondo momento è espresso nelle parole del *Pater*: perdona a noi, come noi perdoniamo. — Si deve molto perdonare agli uomini, perché si ha molto da farsi perdonare da Dio, come ammonisce la parabola del servitore inesorabile, che doveva molto al padrone e fu da lui liberato, ma non volle rimettere al proprio debitore il poco che gli doveva, e fu, per giusta pena, ricondotto in servitù (*Mt.*, XVIII, 23 sgg.).

All'istanza critica della giustizia, che si completa con la legge del perdono, fa riscontro l'istanza positiva della carità, che crea la solidarietà spirituale degli uomini tra loro. Voi avete sentito, dice Gesù in uno dei passi più belli del *Discorso della montagna*,

ch'è stato detto: « Tu amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico ». Ed io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché diveniate figli del vostro Padre ch'è nei cieli. Perché, se voi amate quelli che vi amano, quale ricompensa potrete pretendere? Anche i pubblicani non fanno altrettanto? (*Mt.*, V, 38 sgg.). E alla domanda, chi è il prossimo? Gesù risponde con una parabola. Un uomo cadde in mano ai ladri che lo spogliarono e lo bastonarono, lasciandolo poi tramortito a terra. Un prete e poi un levita passarono e non si curarono di lui. Ma un samaritano fu toccato da pietà, gli curò le piaghe e lo condusse in luogo sicuro. Quale dei tre è il prossimo di quell'infelice? Colui che ha usato misericordia verso di lui. E l'idea del prossimo pone in essere il secondo dei grandi comandamenti di Gesù. Il primo è: Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio è il solo Signore; e tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza. Il secondo è: Tu amerai il tuo prossimo come te stesso. Non v'è altro comandamento più grande di questi (*Mt.*, XXII, 34-40; *Lc.*, X, 25-28).

Qui, noi siamo nel cuore dell'insegnamento di Gesù. L'idea del prossimo non si costituisce in base a una parentela naturale, ad una identità di specie o di razza, o ad una mera coesistenza di vita sociale; non è insomma un dato e un presupposto che l'uomo trovi già formato innanzi a sé; ma esprime appunto una realtà spirituale che diviene, il frutto di una spontanea elezione. La personalità umana giunge alla completa coscienza di sé stessa nell'atto in cui identifica il proprio valore nelle altre personalità non coesistenti esternamente, ma nate insieme con essa. E questa parentela spirituale nel profondo

pensiero di Gesù, implica e costituisce un'alta filiazione da Dio, padre di tutti gli uomini. Anche qui, l'inversione dei tempi, che già si accennava nella idea del prossimo, dà un accento spiccato di spiritualità alla paternità divina. Si ricordino le parole di Gesù, testé citate: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché *diveniate* figli del vostro Padre che è nei cieli. È una filiazione dunque non naturale e presupposta; ma che si costituisce, si crea, nello stesso processo spirituale, che formando l'io e l'altro, dà un senso divino alla loro identità.

Lungi da noi l' idea di attribuire a Gesù la negazione di ogni vincolo naturale tra Dio e gli uomini quale gli era offerto dal giudaismo. Egli non abroga questo rapporto, ma l'invera, o almeno tende a inverarlo, risolvendo la sua naturalità nella legge nuova dello spirito. Perché il divenir figlio di Dio, nell'atto stesso in cui costituisce la nuova paternità, la sottrae al tempo, la pone così alla fine come al principio del processo, reintegrando sotto un aspetto del tutto diverso la paternità originaria, che pareva abrogare. Ma la suggestione della veduta nuova, che sostituisce in un primo momento a una paternità che preesiste una paternità che diviene, è stata profonda in tutti i tempi. Dagli gnostici fino ai moderni, essa ha suggerito una interpretazione originale dello stesso ministero di Gesù e del suo carattere divino, convertendo la sua filiazione originaria da Dio Padre in una filiazione che diviene, che si afferma attraverso la coscienza sempre più compiuta della propria missione. Forse, qualche verità psicologica è in questa interpretazione, se si considera che Gesù, riluttante in tutta la sua vita a sentirsi chiamare Messia, accetta alla fine questo nome nel periodo culminante

del suo ministero. Ma certo, una grande verità storica v'è in essa, se è vero l'insegnamento di Gesù, che opera una inversione dei tempi, prospettando verso il futuro quel divino che l'ingenua coscienza primitiva ricacciava nel passato; se è reale lo sviluppo che da queste premesse riceve la coscienza religiosa dell'umanità, appuntandosi risolutamente verso il nuovo termine che l'è stato additato.

Il concetto della paternità spirituale implica una attiva reciprocità tra l'uomo e Dio: come Dio perdona agli uomini e li benefica per dimostrarsi padre, così gli uomini imitano Dio per dimostrarsi figli. Siate perfetti come il vostro padre celeste è perfetto, ammonisce Gesù. Questa imitazione di Dio, che non è una passiva riproduzione, ma uno sforzo dell'uomo per adeguarsi all'idea del divino che ha in sé, per corrispondere degnamente ai doveri che implica la sua filiazione da Dio, è il nuovo compito della coscienza umana. Se Dio è padre, se questa paternità concerne ogni singolo uomo e non un intero popolo, come nella concezione giudaica, la qualità di figlio tocca immediatamente l'individuo, gli dà un sentimento nuovo della propria personalità, ne avvia l'attività all'alta meta della partecipazione di quel divino che è nella propria essenza. La filiazione naturale si integra con quella spirituale, che chiude il ciclo della vita dello spirito. E, poiché Dio è amore, la personalità umana imita Dio amando: amando Dio e il prossimo, Dio nel prossimo, il prossimo in Dio, per la stretta solidarietà della realtà spirituale. Se una religione possiamo attribuire a Gesù, come sua opera consapevole, questa è la religione dell'amore, che affonda nella più riposta intimità dello spirito, e nel tempo stesso si eleva a principio essenziale di tutte le cose.

La disposizione soggettiva e psicologica, che questa religione esige, si compendia nella purezza dell'anima, nella bontà dell'intenzione come misura e valore dell'azione, nella fiducia che Dio coronerà l'opera umana. Contrariamente alla religiosità farisaica, dove la devozione è un negozio tra l'uomo e Dio, e in questo negozio trovan posto le sole grandezze esteriori e definite, gli *opera operata*, ma non i sentimenti e i propositi, nella religione di Gesù, invece, Dio non vede il fatto come tale, ma l'intima qualità dell'agente. La legge giudaica ha detto: tu non commetterai adulterio; ma Gesù soggiunge: ed io vi dico che chiunque guarderà una donna con cupidigia, ha già commesso nel suo cuore adulterio con essa (*Mt.*, V, 27). I suoi precetti colgono le più delicate sfumature della coscienza. Quando fai l'elemosina, egli dice, non far sonare la tromba innanzi a te, come fanno gl'ipocriti nelle sinagoghe e nelle vie, per essere lodati dagli uomini; ma, che la tua sinistra non sappia ciò che fa la tua destra, affinché la tua elemosina sia nel segreto; e il Padre tuo che vede nel segreto, ti ricompenserà (*Mt.*, VI, 2). La identica disposizione è richiesta per la preghiera: Quando devi pregare, entra nella tua camera e, chiudendo la porta, prega il Padre tuo ch'è presente nel segreto, e tuo Padre, che vede nel segreto, ti compenserà (*Mt.*, VI, 5). E pregando non ciarlare come i pagani, che pensano di essere esauditi moltiplicando le parole (*Mt.*, VI, 7); e, come per dare un modello di preghiera intima e sobria, Gesù insegna agli uomini il *Pater noster*.

Ma la soggettività di questo atteggiamento si chiarisce e si spiega anche meglio nella vivace polemica contro la religiosità e la moralità giudaica. L'ipocrisia è ciò che più fortemente contraddice alla pu-

rezza dell'intenzione morale; e ipocrita è il popolo giudeo che onora Dio con le labbra, avendo il cuore lontano da lui; ed è vano il culto che egli rende a Dio, insegnando i precetti degli uomini e trascurando i comandamenti divini. La sua religione estrinseca moltiplica le norme proibitive, credendo di salvaguardare l'uomo dal peccato solo col porre esterne difese, e divieti di cibi e di bevande, perché il mondo esteriore non lo contamini. Ma non v'è niente fuori dell'uomo, risponde Gesù, che entrando in lui possa contaminarlo; invece, solo ciò che esce dall'uomo è ciò che lo contamina (*Mc.*, VII, 14). E spiega anche meglio, pur con esempi fisici, il suo profondo pensiero: ciò che di fuori entra nell'uomo, non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore, ma nel ventre e poi se ne va alla latrina; mentre ciò che esce dall'uomo è quel che lo contamina, poiché di dentro, dal cuore degli uomini, procedono i cattivi pensieri, pervertimenti, rapine, delitti, adulteri, cupidigie, malizie, frodi, impudicizia, invidia, bestemmia, orgoglio, empietà (*Mc.*, VII, 18; *Mt.*, XV, 15-20).

E insorge anche più violentemente contro il costume degli scribi: che amano passeggiare bene abbigliati, essere salutati nelle piazze, ed avere i primi posti nelle sinagoghe e nei banchetti; e che divorano le case delle vedove, mentre fanno sembiante di pregare a lungo! (*Mc.*, XII, 38-40). E ironicamente dice alle turbe: Fate dunque ed osservate tutto quello che essi dicono, ma non fate come fanno. Perché essi lo dicono, e non lo fanno: legano grossi pesi e li mettono sulle spalle degli uomini, ma non vogliono muoverli essi stessi (*Mt.*, XXIII, 3-5). Chi non ricorda le potenti invettive di Gesù, nelle quali culmina l'antitesi tra le due concezioni della vita religiosa? Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché chiudete

il regno dei Cieli innanzi agli uomini! perché voi non vi entrate, e non lasciate entrare quelli che vorrebbero. Guai a voi, perché pagate la decima della menta, dell'*aneth* e del *cumin*, e negligete le cose più importanti della legge, la giustizia, la misericordia e la buona fede! È questo che bisognerebbe praticare senza omettere quello: conduttori ciechi, che filtrate il moscerino e inghiottite il cammello! Guai a voi, che nettate l'esteriore della coppa e del piatto, che all'interno son pieni di rapina e di avarizia! Fariseo cieco, netta prima l'interno della coppa e del piatto, affinché l'esterno sia anch'esso netto. Guai a voi, perché rassomigliate a sepolcri imbiancati, che al di fuori sembrano belli, ma che al di dentro sono riempiti di ossami di morti e di ogni sorta d'immondizie. È così che voi stessi al di fuori sembrate giusti agli uomini, ma di dentro siete pieni d'ipocrisia e d'iniquità (*Mt.*, XXIII, 13-28).

L'antitesi rampolla più violenta dalla stessa comune radice giudaica dei due opposti atteggiamenti. Il fariseismo è la cristallizzazione della legge giudaica, divenuta esterna, materiale, e solo così sottratta alla corrosione del tempo; la religione di Gesù ha per suo fondamento la stessa legge, ma ricevuta nella vivacità della sua ispirazione profetica e nuovamente interiorizzata, ricondotta al centro dinamico della soggettività creatrice. Perciò egli può asserire con piena verità di non essere venuto al mondo per abrogare la legge, ma per completarla, cioè per risuscitar la coscienza della fonte da cui promana ed a cui confluisce, nel circolo eterno della vita.

L'accentuazione del momento soggettivo, costituendo l'aspetto nuovo ed originale del pensiero di Gesù, è forse, appunto perciò, una svalutazione eccessiva dell'opposto momento oggettivo della legge;

e senza dubbio le esigenze polemiche forzano anche troppo la mano all'esacerbato Maestro. Tutto il legalismo e il ritualismo giudaico, senza i quali una salda organizzazione religiosa non è neppure pensabile, vengono battuti in breccia dal travolgente soggettivismo, che afferma la sua forza rivoluzionaria nel nuovo principio che: non l'uomo è fatto per il sabato, ma il sabato per l'uomo. Questo soggettivismo ha un'efficienza anche più corrosiva in quanto nulla vuol lasciare intatto di quel che non concerne l'ordine dei beni puramente spirituali e personali, annullando così la maggior parte delle esigenze di una vita piena e totale, che pur conferiscono mediatamente al valore della soggettività. Il seguace di Gesù deve rinunziare ad ogni cosa che renda cara la vita: abbandonare la famiglia naturale, anzi odiarla, rinunziare ai propri beni, sacrificare ogni vanità, ogni allettamento terreno. Questo nihilismo formerà in ogni tempo un grave pericolo per la chiesa cristiana, una volta che la prospettiva escatologica sarà svanita nella lontananza, e sarà posto praticamente il programma della conciliazione tra l'insegnamento di Gesù e le esigenze stesse di una vita non più fugace, se pur sempre peregrina.

Ancora in Gesù la speranza escatologica è così imminente, che il suo nihilismo non è neppure una dolorosa rinunzia, ma un volontario abbandono di tutto ciò che non conferisce immediatamente al prossimo avvento del regno. E l'entusiasmo dei primi seguaci nello spogliarsi di ogni bene della vita, e della vita stessa, esclusa anch'essa dal novero dei beni veri e duraturi, mostra chiaramente a quale pienezza di vita spirituale la nuova speranza tendesse sotto l'apparente nihilismo. La svalutazione di tutte le cose temporali e materiali procede in Gesù non

da deficienza di valutazione ma da sovrabbondanza, non da sterilità ma da fecondità, non da temperamento insensibile, anzi, ipersensibile. Tutto ciò che è terreno appare come un pallido ed effimero riflesso di una realtà più sostanziale e piena, che l'adombra con la sua stessa luce; così la vita mortale, che si tuffa in un oceano di vita immortale, così ricchezze, onori, amori terreni, che, negandosi, s'inverano in ricchezze, onori, amori celesti. Il sacrifizio non ha dunque una ragione pessimistica, non è il tetro epilogo in cui si consuma la coscienza che ha appreso la vanità di tutte le cose; ma nasce da una visione ottimistica del reale, apre la via dell'eterna felicità.

C' è nella morale di Gesù un fondo eudemonistico incancellabile, come in ogni sana morale, che non mira a isterilire la coscienza, ma a svilupparla; che comprende la necessità di assecondare il libero gioco dell'attività spirituale, per renderlo veramente produttivo. I pigri convertono facilmente in un principio motore dell'azione ciò che non è se non la tonalità sentimentale dell'azione stessa; e di questi pigri il cristianesimo ha accolto nelle sue schiere una falange interminabile, indulgendo soverchiamente alla loro pigrizia; ma non va certamente imputata a Gesù la pigrizia dei pigri, il volgare egoismo degli egoisti, nei quali la preoccupazione della salvezza dell'anima sacrifica ogni esigenza della vita morale. In Gesù questa preoccupazione ha essa stessa un valore morale, in quanto esprime per la prima volta l'incommensurabilità della persona nel suo aspetto spirituale rispetto a tutti gli altri beni: che servirà all'uomo guadagnare il mondo intero e perdere la sua vita? Ovvero, che è ciò che l'uomo offrirà come equivalente della sua vita? (*Mt.*, XVI, 26). Ma ancora egli ammonisce il gretto egoismo, che chi vuol salvare

la propria vita la perde, e chi la perde per amor di Gesù la salva: che dunque la vita eterna è premio di abnegazione, d'amore, di sacrifizio.

Garanzia della suprema felicità è la risurrezione, che assicura l'individualismo della nuova speranza da ogni pericolo di naufragio. Il valore duraturo della persona è condizionato dalla possibilità che essa sopravviva alla morte fisica: ciò che il pensiero, ancora ignaro della idea dell'immortalità dell'anima, si raffigura con l'aspetto di una risurrezione totale, esprimente, con minore elevatezza speculativa, ma con maggiore energia, la stessa esigenza. Gesù trae dal comune patrimonio giudaico l'idea della risurrezione dei morti nel suo ingenuo realismo, ma la eleva per quel che può, negando che il corpo risorto sia affetto dai bisogni terreni e preparando così la dottrina del corpo glorioso (*Mc.*, XII, 25).

E con la morte è aperta la via all'eternità, alla beatificazione finale, che risolve l'antinomismo della vita, appaga le esigenze della giustizia conculcata, della bontà sacrificata, dell'amore disconosciuto. Un velo di pace riposante si distende sull'agitazione incessante della vita, seda finalmente quella guerra che Gesù è venuto a suscitare tra gli uomini, appunto per conquistarli a una pace duratura. « Beati i poveri di spirito, perché il regno dei Cieli è per essi; beati gli afflitti, perché saranno consolati; beati coloro che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno ristorati; beati i misericordiosi, perché otterranno misericordia; beati voi tutti quando vi si oltraggerà, vi si perseguiterà e vi si dirà contro menzogneramente ogni male, per cagion mia! »

Che cosa è questo mondo, anzi, questo sopramondo che Gesù addita agli uomini? Quale n'è la

sostanza, e donde vien tratta? Il regno di Dio qui descritto non è che l'individuazione potente di una speranza, è quella speranza stessa che s'irradia dalla coscienza e ne assume tutta la realtà. Esso non è una mera visione, e Gesù è assai più che un mero veggente. Come avvertirono meravigliando i suoi ascoltatori, egli istruisce gli uomini, come avendo autorità, e non alla maniera degli scribi (*Mc.*, I, 22). Ora è questa autorità, questa forza pratica, che attraversando la visione, penetrando la speranza, conferisce loro una realtà sostanziale, un'oggettività che i fantasmi da soli non possederebbero; crea, in una parola, la realtà oggettiva del regno di Dio. Noi siamo così nel dominio della fede (sostanza delle cose sperate, come sarà poi detta); che ha la forza di oggettivare gli stati d'anima, d'incarnare la vita del soggetto nel mondo reale; che, secondo la potente immagine rappresentativa di questa forza oggettivante, « muove le montagne » [1].

2. Proselitismo. — Il tragico epilogo della vita di Gesù getta in un primo momento lo scompiglio e la costernazione nelle file dei suoi seguaci. Un Messia umiliato, vilipeso, crocifisso, ripugna profondamente all'ideale che il giudaismo s'è foggiato del

---

[1] Nell'esporre l'insegnamento di Gesù, io mi accorgo di aver dato un coordinamento e una coerenza alle varie parti di esso, che mancano nel popolare racconto evangelico. Per una rievocazione storica più aderente della personalità di Gesù, rinvio il lettore all'incisivo profilo dell'Omodeo, *Gesù il Nazareno* (Firenze, 1927). Lo scopo della mia ricostruzione però era diverso: fissare gli elementi etici universali dell'insegnamento di Gesù, pur nei limiti della consapevolezza storica del loro Autore. Era perciò inevitabile che io rendessi in qualche modo esplicita quella concezione morale che invece è soltanto implicita nella vivida rappresentazione sensibile e aforistica del racconto evangelico.

grande discendente di David, restauratore del popolo d'Israele. Il cristianesimo minaccia di abortire fin dal principio, egualmente screditato presso i Giudei e presso i gentili, perché il fatto della crocifissione è scandalo agli uni e follia agli altri, che mai saprebbero ravvisare una divina incarnazione in uno schiavo crocefisso.

Ma l'impressione lasciata dalla forte personalità di Gesù nei suoi immediati seguaci è così profonda che vince ben presto la sfiducia e lo scredito. Dacché Pietro ha la prima apparizione di Gesù risorto, il nuovo orientamento della coscienza religiosa è già trovato e la missione apologetica dei seguaci è nettamente definita: si tratta di predicare il Cristo risorto, si tratta di suscitare la fede delle moltitudini in questa personalità, ben diversa dalla precedente, che ha trionfato della morte ed è stata assunta nella gloria dei cieli. L'accentuazione del carattere divino di Gesù procede così dalla ragione stessa che doveva annullarlo: cioè da quella morte che, quanto più appariva degradante, tanto più doveva essere sopravanzata da uno spirito superiore di vita. La posizione apologetica di questi primi tempi può compendiarsi così: Gesù è il Messia (il Cristo) malgrado la morte, perché questa morte non è stata che il passaggio all'immortalità [1]. E comincia di qui un febbrile lavoro di giustificazione intrinseca di tutti gli atti del ministero di Gesù. La sua apparizione sulla terra in forma umile e dimessa viene interpretata e legittimata secondo la predizione profetica (del Deuteroisaia); i singoli atti della sua vita vengono controllati e più spesso costruiti secondo le

---

[1] JÜLICHER, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum*, Berlin, 1906, p. 70.

anticipazioni ideali e i paradimmi messianici della Bibbia; la morte, in modo particolare, viene trasformata in un evento consumatosi nella piena consapevolezza di Gesù, anzi preparato da tutte le fasi precedenti della sua vita. Essa non è più, quindi, la brutale e fortuita interruzione di un alto ministero, ma il momento culminante di esso, e così rientra nell'economia dei piani provvidenziali che regolano la missione di Gesù sulla terra. La fede creatrice, quella che ha dato la prima intuizione di Gesù risorto, esplica la sua forza oggettivante e costruttiva nel produrre gli episodi del martirio e nell'atteggiarli in modo che tutta la responsabilità ne ricada sul giudaismo, affrettando così il distacco della nuova mentalità religiosa dall'antica. Nella redazione finale di questo lavoro, appare chiaramente che, se un supplizio fu mai legale, nel senso della rigida ed estrinseca legalità giudaica, tale fu appunto la crocifissione di Gesù; ma il recente ricordo di quella grande e pura personalità doveva per ciò stesso riflettere un'onda di obbrobrio e di disgusto verso una legge che sanzionava un tale misfatto.

Ma il significato più profondo della morte di Gesù non sarà tratto che da Paolo, il quale ne farà il centro dinamico di tutta la cristologia. Prima di Paolo, la morte non ha che il valore di un passaggio alla credenza del Risorto: la mentalità giudaica ancora presente nei primi seguaci pone in un'ombra discreta il fatto, troppo scandaloso, della crocifissione, e volge gli animi alla rinnovata speranza del ritorno del Cristo, nella gloria del regno. Sorge così l'idea di una seconda apparizione del Messia, che, in contrasto con la prima, sarà circonfusa di splendore e di potenza: un'idea del tutto estranea all'antico giudaismo, la cui esigenza è spiegata solo dai fatti

recenti, che essa doveva in qualche modo riscattare. E la nuova parusia, proiettata nel futuro, vi si incrocia con l'idea del regno da venire, senza tuttavia confondersi con essa. Il gusto giudaico, minuto, preciso, così nella ricostruzione del passato come nelle anticipazioni dell'avvenire, foggia un ben definito corso storico futuro, che s'inizia con la nuova parusia e attraverso vicende decisive di lotte e di pacificazioni, termina con l'avvento finale del regno. La piena sistemazione di queste costruzioni immaginose sarà data dall'*Apocalisse* di Giovanni.

Le riaccese speranze danno un vigoroso impulso alla predicazione e al proselitismo. Ancora tuttavia non nasce negli apostoli l'idea di organizzare stabilmente le proprie conquiste. Non una nuova forma di convivenza essi vogliono instaurare, ma, fedeli al loro Maestro, intendono preparare numerosi candidati all'imminente regno; e quindi si limitano a predicar la penitenza, l'attiva preparazione al grande evento, pur con l'accento nuovo della « buona novella », della potente testimonianza che testé hanno ricevuto in favore di ciò che va rapidamente maturando. Una chiesa non sorgerà se non nel corso di varie generazioni, quando l'attesa, continuamente delusa, minaccerà di consumare in un fervore vano e febbrile la rigogliosa attività dei proseliti di Gesù; e a sanare la logorante febbre, una prodigiosa intuizione si farà luce in qualche spirito più acceso: quella che l'attesa è già una realtà; che la seconda parusia è già compiuta e si compie continuamente nello spirito dei fedeli; che il regno auspicato si attua nella comunione dei fedeli, elevantesi, nel suo progressivo lavoro d'individuazione, a una realtà definita e concreta: la chiesa di Dio. Ma questa nuova fiducia non sarà mai per il cristiano

un punto di sosta e di riposo; sarà non più che una tregua, continuamente rinnovata dall'insoddisfazione dell'attesa, sempre rinascente. Senza un tale sfondo di mistica trascendenza, senza una tale aspirazione sempre al di là dell'attuale possesso, la vita cristiana si sarebbe appesantita, avrebbe perduto l'irrequietezza del movimento, che è la vita stessa; e la presenza del regno, riposta nella chiesa, sarebbe anch'essa svanita, perché degradata a un empirico e materiale realismo. Ciò che invece ne farà in ogni tempo una vera realtà spirituale e divina, è l'ansia perenne di una ricerca del divino al di sopra delle contingenti apparenze fenomeniche, è la stessa trascendenza continuamente inseguita e mai raggiunta e sempre posseduta in questa attiva ricerca. L'immanenza superiore, che è la storia, si forma appunto dalla inserzione e dalla compenetrazione dei due temi subordinati sullo stesso piano dell'esperienza religiosa: il relativo immanentismo di quella esperienza, che conquista il divino nell'atto in cui lo ricerca, la relativa trascendenza che è momento di quella stessa esperienza, in quanto pone continuamente l'oggetto della sua conquista come termine di una nuova ricerca. L'uno e l'altro momento sono inseparabili nella concreta religiosità che, essendo vita, non è mai paga di ciò che possiede e sposta gli oggetti della propria aspirazione, spostando in pari tempo sé stessa, cioè svolgendosi nell'atto di adeguare la sua soggettività all'oggettività più alta a cui le precedenti conquiste le rendono possibile aspirare.

La prodigiosa intuizione immanentistica, della quale testé parlavamo, sarà opera del Vangelo di Giovanni. Ma se la sua novità non è attenuabile da una sterile ricerca di fonti, è utile tuttavia ricono-

scere che la personalità di Giovanni si forma e si individua dalla storia delle tre generazioni cristiane che la precedono. L'idea della chiesa, almeno embrionale, sorgeva naturalmente già nella prima generazione, intorno al nucleo dei discepoli originari di Gesù; e le necessità stesse della convivenza, della difesa del comune patrimonio spirituale, erano forti impulsi per la sua individuazione. Intorno al detto, vero o presunto, di Gesù: se due tra voi si accordano sulla terra, intorno a una cosa qualunque da chiedere, essa sarà data dal Padre mio che è nei cieli, perché là dove due o tre sono riuniti nel mio nome, ivi io sono in mezzo a loro (*Mt.*, XVIII, 19); intorno a questo detto si organizzava la prima coscienza ecclesiastica, con la sua idea della comunità sopraordinata agli individui. E nel periodo redazionale dei vangeli, questa comunità cominciava ad assumere una individualità definita, accentrandosi in un capo investito direttamente di autorità divina, e perciò capace di infondere nel nuovo organismo, senza soluzione di continuità, il divino principio informatore. La chiesa di Dio, sorta per delega espressa del potere di Gesù a Pietro, appare così fin dal principio con uno spiccato carattere unitario e monarchico. Se anche l'idea di un'unica ed identica chiesa non riuscirà mai praticamente a contenere la pluralità delle chiese, che si formeranno dallo sviluppo della funzione apostolica, essa sarà sempre idealmente presente, come forza di coesione e di subordinazione. Una chiesa, un vangelo, una dottrina, un culto: in questa unità si palesa il carattere organico della nuova religione, riposto dai suoi fautori nell'unità del paradimma divino, ma, in realtà, carattere eminentemente storico, che si sviluppa e si afferma nella lotta stessa contro le forze divergenti e disgregatrici.

L'accrescimento del primo nucleo si forma tesaurizzando le sparse massime di Gesù, aventi un contenuto sociale e concepite nello spirito di una durevole convivenza: così il celebre detto: date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio (*Mc.*, XII, 14), che esprime non l'equivalenza dei due poteri, ma una differenza di attribuzioni, spirituali e temporali, conciliata in un superiore principio di ordine, necessario a esplicare l'una e l'altra funzione; così la massima sull'indissolubilità del matrimonio: ciò che Dio ha riunito, l'uomo non separi (*Mc.*, X, 9), che eleva la funzione morale della famiglia. Ma ciò che più di tutto vale a cementare le prime comunità e a dare ai loro capi un prestigio, che presto sarà la fonte di una nuova gerarchia, è l'impartizione dei doni carismatici, mercé i quali i fedeli partecipano al grande dramma vissuto da Gesù. Il battesimo e l'agape sono i primi e fondamentali carismi il cui godimento differenzia i membri delle comunità cristiane dai Giudei e dai gentili. E il differenziamento si approfondisce con la tendenza dei cristiani ad assumere un tenor di vita del tutto conforme alla predicazione e alla pratica di Gesù: a vivere con semplicità ed umiltà, elevando lo spirito mentre si degrada la carne; a vendere i propri beni per distribuirne il ricavato tra i poveri della comunità; a praticare una sollecita e paterna carità, frutto di amore e non di altezzoso compatimento. La prassi apostolica, poi, in via di conformarsi alle esigenze della vita sociale, corregge, senza darsene il tono, l'insegnamento di Gesù, là dove esso si mostra troppo dominato dalla preoccupazione della fine imminente delle cose caduche e tende a svalutarle. Così l'esigenza del lavoro, che è in contraddizione con la massima di Gesù, di non essere solleciti

del domani, di vivere come gli uccelli del cielo, vestiti e nutriti dal Padre celeste, viene reintegrata, se non nella consapevolezza di una nuova teoria (perché l'idea del lavoro non viene dissociata da quella di una pena e di una preoccupazione), almeno nella pratica, in quanto gli stessi apostoli danno l'esempio del modo di procacciarsi il pane quotidiano. La conquista del concetto immanente del lavoro sarà opera moderna: il cristianesimo, come quello che si adagia troppo tra le idee del gratuito, dell'attesa, del dono, della carità, è stato in ogni tempo incapace di darne una formulazione adeguata.

Il problema capitale del nascente cristianesimo è quello dei suoi rapporti col giudaismo. Gesù aveva a tal segno riconosciuta la prerogativa del popolo giudaico, da pronunciare parole assai dure per gli altri popoli: il pane dei figli non è fatto per i cani (*Mc.*, VII, 27). L'idea di evangelizzare il mondo non era il piano della sua missione; ma il contenuto del suo pensiero trascendeva di gran lunga i limiti ristretti del suo nazionalismo giudaico, e la speranza che ne rampollava era schiettamente umana e universale. Col graduale prevalere di questo contenuto, col propagarsi la buona novella tra i gentili, si cercano naturalmente delle attenuazioni alla primitiva sprezzante durezza. Già Matteo raddolcisce le parole riferite da Marco: Io non sono inviato che alle pecore sperdute della casa d' Israele, come per sottintendere che altri saranno inviati ai gentili. E Luca, finalmente, fa compiere a Gesù il miracolo richiesto dalla donna fenicia, così brutalmente rifiutato nella redazione di Marco, attribuendo a quella donna la risposta altamente evangelica, e atta a commuovere Gesù: anche i cani prendono le briciole del pane dei figli.

I primi seguaci sono, non meno di Gesù, ligi al giudaismo. Nella predicazione del Maestro, essi non vedono che il compimento della nota e vissuta speranza, che li riconduce ancora una volta alla propria fonte; e, reclutati, com'essi sono, tra i farisei e tra i fedeli più ardenti di Jahve, sono spinti ad attenuare quel distacco dal giudaismo, che si preannunziava in altre parole di Gesù, e particolarmente nelle violente invettive contro gli scribi e i farisei. Che Gesù sia venuto non ad abrogare la legge, ma a completarla, essi intendono restrittivamente, come un dovere di conformarsi ancora ai precetti della legge, di praticare il sabato e la circoncisione, immutati nella sostanza, se pure innovati nello spirito. Le immediate esigenze religiose, la necessità di un rito e di un culto ben definiti, premono sulla loro mente ristretta: Gesù offre ben poco per appagare queste esigenze, egli non somministra un codice nuovo, della portata del *Deuteronomio* o del *Levitico*, per disciplinare con un diverso criterio la vita nei suoi multiformi aspetti; appare quindi inevitabile ricorrere alle vecchie fonti, ai vecchi testi, per uniformarsi ai divini precetti.

In questo atteggiamento, ch'è stato definito col nome di giudeo-cristiano, il nascente cristianesimo minacciava d'isterilirsi, di confondere la propria vita, non ancora sufficientemente differenziata, con quella ben altrimenti robusta e formata del giudaismo, di risolversi in una delle tante sètte che la rigogliosa religiosità ebraica aveva creato nella sua storia. Questo pericolo avvertirono chiaramente i cristiani più vigili, e sfruttando arditamente opportune contingenze storiche, impressero un indirizzo decisamente diverso alla mentalità cristiana, volgendola contro quella giudaica. La storia confermava il prin-

cipio di Gesù: chi non è con me è contro di me; il giudaismo restìo alla conversione si mutava, sempre più apertamente, in un nemico, e ostacolava in tutti i modi la formazione della nuova setta. La posizione del cristianesimo palestinese, attorniato di nemici, si faceva precaria; la sua fedeltà al vecchio culto era un attaccamento inutile, perché senza reciprocità; anzi nocivo, perché coimplicava i cristiani nei fasti del disperato patriottismo giudaico e nell'odiosità dei Romani, che avevano giurato lo sterminio di quel popolo.

La guerra, lungamente preparata, scoppia nell'atto stesso che un'aperta professione di fede nel Crocifisso denuncia tutte le attenuazioni e i compromessi della mentalità giudaizzante. E una volta proclamato lo scandalo della croce, il cristianesimo ne ritorce l'obbrobrio su quegli stessi che, giudici del Gesù vivo, vogliono ancora atteggiarsi a giudici del Risorto. Il grande condottiero cristiano in questa lotta è Paolo.

3. Paolo. — La storia si è servita per infliggere al giudaismo la sconfitta decisiva (assai più che non quella inflitta da Tito), proprio di un Giudeo. Paolo benché nato a Tarso, in Cilicia, si dichiara egli stesso della razza d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo da Ebrei (*Filip.*, III, 5). Persecutore della nuova chiesa, nella sua gioventù, ne diviene, dopo la miracolosa conversione sulla via di Damasco, il più fervido fautore. Il suo apostolato non trae origine da un precedente commercio di vita con Gesù, a lui sconosciuto nella carne; ma da personale conquista, dalla forza della sua attività missionaria che, dopo lunghe lotte, finisce coll'imporsi al riconoscimento

degli apostoli originari e col crearsi un proprio titolo speciale: una diretta investitura ricevuta da Dio, con un còmpito appropriato alla particolarità del titolo, quello cioè di evangelizzare i gentili. Questa partizione di dominio, per la quale i rimanenti apostoli si riserbavano libera azione tra i Giudei, mentre Paolo moveva alla conquista del mondo ellenizzato, è frutto di un laborioso compromesso e di penose concessioni dell'una e dell'altra parte: riconoscendo Paolo ai capi del cristianesimo palestinese non soltanto la priorità del loro titolo, ma, ciò che è più grave per lui, la legittimità del persistere tra le consuetudini di vita giudaica, fino ad assoggettarsi egli stesso alla circoncisione; accettando gli altri apostoli la trasformazione impressa da Paolo all'insegnamento di Gesù, e sanzionando alcune differenze capitali, che molto dovevano turbare il loro spirito memore della verace parola del Maestro.

Se pure si possono attribuire storicamente a Stefano i primi cenni di una missione al di là del giudaismo, tuttavia la grande idea è di Paolo, e sua n'è particolarmente la pratica esplicazione nel mondo. Il centro dell'irraggiamento dell'attività missionaria di Paolo è Antiochia, prima culla del cristianesimo estrapalestinese, sede di una comunità presto fiorente e liberamente aperta agli influssi del mondo greco- romano. Di qui, Paolo ha tratto i primi spunti del suo universalismo cristiano, che la sua forte personalità mentale ha poi sviluppato e la sua infaticabile attività ha corroborato, al contatto di tutte le forme di civiltà dell'Oriente ellenistico. Da Antiochia s'irradiano i tre grandi viaggi apostolici di Paolo, iniziati alla distanza di 17 anni dalla sua conversione: il primo, compiuto sotto la direzione di Barnaba, ha per tappe Cipro, i centri dell'Asia

minore, Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra, Derbe; con ritorno ad Antiochia rifacendo il cammino percorso. Nel secondo viaggio, avendo per compagni non più Barnaba, col quale ha questionato, ma Sila e Timoteo, Paolo percorre la Siria e la Cilicia, ripassa per Derbe e Listra, traversa l'interno dell'Asia minore, cioè la Frigia e la Galazia; raggiunge il mare attraverso la Misia; e, imbarcatosi a Troade, fa vela verso la Macedonia, donde discende ad Atene ed a Corinto. Quivi soggiorna due anni; e poi, toccando Efeso, Cesarea e Gerusalemme, è di ritorno ad Antiochia. Nel terzo viaggio, riattraversa l'Asia minore, si ferma ad Efeso due anni, e poi è di nuovo in Macedonia e in Grecia. Termine di questo viaggio è Gerusalemme, dove l'attendono legami e tribolazioni, secondo la predizione dello Spirito. L'epilogo è ben noto: imprigionato dopo i disordini gerosolimitani, si appella all'imperatore, nella sua qualità di cittadino romano, ed è portato in cattività a Roma, dove esplica, ancora per due anni, la sua missione, in uno stato di relativa libertà, e vagheggia ancora nuovi viaggi nell'Occidente romano; ma le notizie intorno alla sua vita si chiudono improvvisamente qui; molto verosimilmente il martirio tronca la sua eroica esistenza.

Non è nostro còmpito estenderci sui particolari dell'attività paolina, numerare le chiese che ha fondato, quelle che col suo spirito ha vivificato. A noi basta la conoscenza del solo itinerario dei suoi viaggi, per renderci conto che quell'attività è, nel suo movimento. perfettamente coestesa allo sviluppo del pensiero speculativo di Paolo. L'identità profonda di teoria e pratica ci è poi documentata dalle *Lettere*, frutto egualmente dell'una e dell'altra. Guardate nella loro composizione estrinseca, esse si avvi-

cinano al genere letterario della diatriba; ma, nella loro spiccata individualità, sono un'apparizione del tutto nuova nella storia della letteratura, modello irraggiungibile delle posteriori missive pastorali. Le lettere paoline sono indirizzate alle comunità cristiane con le quali Paolo è già unito da precedenti rapporti personali: nella mente del loro autore, sono pallidi surrogati di quella presenza di sé tra i suoi cari, che egli vorrebbe moltiplicare contro le leggi dello spazio e del tempo. Non sono lettere organiche, ben distribuite nelle loro parti; ma vi si affollano l'uno sull'altro i pensieri, gli avvertimenti, i ricordi, come nell'ansia di dire tutto quel che è nel cuore, come nella preoccupazione di rispondere a tutti. La loro forma incisiva, epigrammatica, il loro linguaggio letterariamente scorretto, ma potente ed efficace, potevano ripugnare a un ellenista raffinato come Porfirio, ma esercitano su noi moderni che abbiamo una sensibilità più pronta a ricevere forme diverse di arte, e che preferiamo, con Paolo, la potenza dello spirito alla vecchiezza della lettera, un immenso fascino.

Le lettere più importanti sono state composte dal 50 al 55: la più antica di esse è quella ai Tessalonicesi, del 50; seguono poi l'epistola ai Galati del 52, la prima ai Corinzi del 54; la seconda ai Corinzi dello stesso anno; vengono per ultime la lettera ai Romani e quella ai Filippesi. È controverso se siano autentiche le epistole agli Efesini, ai Colossesi, la seconda ai Tessalonicesi. La lettera agli Ebrei e le pastorali paoline con molta verosimiglianza appartengono, rispettivamente, all'anno 65 e 100.

Il pensiero di Paolo è dominato da un senso profondo delle antinomie della vita; antinomie ideali, che l'esigenza di una realistica concretezza traduce in antinomie storiche. Per mezzo di quelle egli

effettua il distacco del nascente cristianesimo dal giudaismo; per mezzo di queste egli ristabilisce la continuità della vita storica. Della vita di Gesù, Paolo conosce ben poco, e quel poco che sa, si sforza di dimenticare: noi non conosciamo più nessuno, egli dice (*II Cor.*, V, 16), secondo la carne; e benché abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più. Oggetto della sua predicazione è il Cristo crocefisso e risorto, il Messia trionfante, non più malgrado la morte, anzi a causa di essa, che diviene momento centrale dell'economia della salute. Quella redenzione dei peccati, che nella predicazione di Gesù appariva frutto della penitenza umana suscitata dalla grazia divina, con Paolo s'incardina nella stessa morte di Gesù, che diviene nella sua concezione l'atto salutare e redentore per l'umanità. È un'idea ormai così familiare a noi cristiani, che non ci rendiamo neppur conto delle sue difficoltà iniziali e del suo vero e profondo significato storico, che ha la sua radice nel giudaismo. Paolo presuppone la validità della legge giudaica fino alla consumazione del martirio di Gesù e la legalità di quella morte. Per gli uomini, Cristo s'è fatto maledizione, perché è scritto nella legge: maledetto è chiunque è appiccato al legno (*Gal.*, III, 13); ma il valore positivo e creativo della crocifissione sta in ciò che essa riscatta per sempre l'umanità dalla maledizione della legge, che Gesù ha portato fino allo estremo compimento, facendosi egli stesso maledizione.

Di qui un apprezzamento storico della legge che ne circoscrive il valore fino all'apparizione di Gesù e l'annulla con la sua morte; la risurrezione è già fuori e sopra di essa; è la trasfigurazione della vita che ha luogo mediante quella morte. Invano noi

cercheremmo un passaggio logico dalla posizione della legge a quella instaurata con la crocifissione di Gesù; dall'una all'altra c' è una novità incancellabile, che esclude ogni derivazione anche mediata. Ma l'acutissimo senso dialettico di Paolo non si accontenta della pura constatazione di una eterogeneità radicale e incommensurabile; egli vuole scoprire un'opposizione, radice di tutte le altre opposizioni, e capace d'includere nella coscienza del nuovo la negazione immanente dell'antico, che ne costituisce poi il reale possesso e l'inveramento.

Egli è spinto così ad analizzare il concetto stesso della legge, per rintracciarvi la ragione ideale della sua negatività. Qual è innanzi tutto il rapporto tra la legge e il peccato, e può la legge cancellare il peccato? Secondo la comune opinione, la legge contiene i decreti di Dio, il cui adempimento dà all'uomo vita e giustizia; ma in realtà essa, con le sue prescrizioni, non produce che la sola conoscenza del peccato, e come tale non potrebbe giustificare gli uomini, perché non è stata data da Dio a questo fine. Il suo fine è invece la conoscenza e quindi il compimento del peccato, che prima di essa non esisteva che allo stato latente, come p. es., la legge del matrimonio, legando la donna al marito, rende possibile il peccato dell'adulterio, non già nel senso che crea quel peccato, bensì nel senso che rende attuale la generica possibilità di esso. Quindi l'opera di salute non può appartenere immediatamente alla legge, ma solo mediatamente, in quanto che la schiavitù prodotta dalla legge suscita una reazione, il cui ultimo risultato per lo spirito è quello di morire alla legge, mediante la legge [1].

---

[1] Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i. B., 1886, pp. 135-136.

Il ragionamento ha qualche apparenza di sofisma, ma, a chi ben guardi il fondo, contiene una indiscutibile verità, che non riesce ad esprimersi adeguatamente. E la verità è che la norma di legge fissata e oggettivata non crea giustizia in chi l'adempie, ma soltanto legalità; che la giustificazione del peccato non può procedere dall'adempimento delle prescrizioni legali, se la loro funzione è di segnalare puramente l'esistenza del peccato. Da questa premessa, il regno della legge e quello del peccato s'identificano nel pensiero di Paolo, nel senso che là solo dove una legge esiste, il peccato può sorgere per trasgressione ai suoi comandamenti[1].

Questo dominio della legge e del peccato è forse eterno? Certamente il suo ciclo è compiuto, essendo la legge, per definizione, fuori del tempo, e rampollando eternamente il peccato dalla legge. Esso non è per giunta circoscritto a un popolo particolare; ma comprende tutti gli uomini, tanto quelli che hanno una legge, quanto quelli che, non avendola, si fanno legge a sé medesimi, com'è il caso dei gentili che fanno per natura le cose della legge (*Rom.*, II, 14). Ma appunto perché il ciclo è così compiuto, Paolo si arrovella anche più per trovare una via di uscita, che rompa la schiavitù della legge, neghi l'eternità del peccato, ponga l'esigenza di una vita nuova, del tutto libera e sana. La necessità di questa via di uscita si manifesta tanto maggiore, quanto meno la legge soddisfa le istanze

[1] In qualche passo (p. es., *Rom.*, VII, 14-15), Paolo tenta una spiegazione diversa, cioè che la legge è spirituale, mentre l'uomo è carnale e non fa quel che vuole, ma quel che odia; ma questa deviazione si spiega con la preoccupazione di Paolo di attenuare, nelle ultime lettere, il troppo rigido antinomismo delle lettere precedenti, in particolar modo di quella ai Galati.

positive della giustizia e della bontà: essa sanziona negativamente il peccato, ma non crea nell'uomo la capacità di un miglioramento, non determina in lui l'adesione a un principio nuovo di bene.

E la via di uscita dal dominio della legge è il fatto della morte di Gesù, che compie tutte le istanze negative della legge, comprimendo la bontà e la vita nella maledizione e nella schiavitù della legalità inflessibile. Così si apre l'èra nuova della grazia: l'umanità che non può giustificarsi nell'àmbito della legge, si giustifica gratuitamente per la grazia di Gesù. Con lui è stato crocefisso il vecchio uomo, affinché il corpo del peccato sia annullato; e con la sua risurrezione, l'umanità risorge alla vita nuova promessa. Legge e grazia, ecco i due poli tra i quali si muove la coscienza, così dell'individuo come dell'umanità. Il dramma psicologico della conversione dell'uomo alla nuova vita è lo stesso dramma storico, che si polarizza in Adamo e in Gesù, l'uno che è il rappresentante dell'umanità peccaminosa della legge, l'altro, dell'umanità redenta dalla grazia.

Ma come avviene che il fatto singolare e non ripetibile della risurrezione e della morte di Gesù si comunichi allo spirito del fedele ed acquisti quindi per lui un'efficacia salutare? È qui che la più moderna critica storica intuisce un'influenza decisiva della misteriosofia orientale sul pensiero paolino [1].

---

[1] Iniziatore di questo indirizzo è stato il Reitzenstein (in *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, cit.), seguito dal Bousset (*Kyrios Chrystos*) e dal Loisy (*Les mystères*, cit.), avversato dal Clemen, dal Meyer e, in qualche modo, dal Harnack. L'Omodeo, in una recensione del libro del Loisy (ristampata in appendice al suo libro su *Paolo di Tarso*), pur riconoscendo l'influsso della misteriosofia orientale sul pensiero paolino, tende a ridurne l'importanza, e sostiene che il motivo escatologico dia conto, meglio di ogni altro, delle caratteristiche del Vangelo delle genti.

Come nei misteri il pneuma divino si partecipa all'iniziato e si sostituisce alla sua psiche per una specie di azione magica, così, anche nella concezione di Paolo, l'atto redentore di Gesù s'incarna nel credente. « Io sono crocefisso in Cristo; e vivo, non più io; ma Cristo vive in me; e ciò che ora vivo nella carne, vivo nella fede del Figliuolo di Dio che mi ha amato e ha dato sé stesso per me » (*Gal.*, I, 20). Tutta la vecchia umanità è crocefissa in Gesù, tutta la nuova risorge con lui. « Non v'è Giudeo né Greco, né servo né libero, né maschio né femmina, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù » (*Gal.*, III, 28).

In qual modo, e da qual fonte, Paolo abbia attinto le sue informazioni sulla misteriosofia ellenistica per trasfonderle nel nuovo mistero cristiano, è una questione che, nel silenzio dei testi, ha dato luogo a soluzioni divergenti. Qualcuno [1] ha avanzato l'ipotesi che Paolo avesse conoscenza dei misteri orfici, ed ha creduto di confermarla notando le analogie puntuali che esistono tra Zagreus e il Cristo paolino; ma l'analogia non è una prova storica. Altri [2] ha immaginato che Paolo credesse a un Cristo divino prima ancora di venire a conoscenza di Gesù, e che in questo ritrovasse quello; ma il contesto delle fonti rende l'ipotesi inverosimile. Più plausibile invece sembra l'opinione del Reitzenstein, che Paolo abbia subito l'influsso non di un mistero particolare, ma di tutto l'alone spirituale che la misteriosofia ellenistica aveva diffuso nel mondo in cui egli viveva, e non solo nel mondo pagano, ma anche nel mondo della diaspora giudaica. Anzi, già prima della sua conversione, egli avrebbe avuto

---

[1] Il MACCHIORO, in *Orfismo e paolinismo*, Napoli, 1922.
[2] WREDE, *Paulus*, Tubinga, 1907.

notizia dei misteri dai propri correligionari e sarebbe stato, così, spiritualmente predisposto a una reinterpretazione analoga della vita e della morte di Gesù[1]. A conferma di questa veduta si può osservare che l'idea di una induzione realistica e magica del pneuma divino nell'uomo non solo non è ripugnante alla mentalità del giudaismo, ma trova in essa i più saldi addentellati. Anche il giudaismo, infatti, concepisce il pneuma come una realtà quasi fisica, diffusiva e pervasiva; e la rappresentazione paolina di una umanità solidale nel peccato e nella redenzione trova in questo realismo della tradizione avita un saldo punto di appoggio.

Ma, qualunque opinione si accolga sulla genesi del mistero cristiano nel pensiero di Paolo, è certo che un'interpretazione in senso troppo modernamente spiritualistico della partecipazione pneumatica del credente al dramma divino[2] sia da respingere. Gli studi sulla misteriosofia orientale, se non altro, hanno il pregio di essere riusciti a ricondurre l'esegesi paolina nei limiti del circoscritto ambiente storico in cui quel pensiero si è formato. Da questo punto di vista, noi possiamo più esattamente spiegarci l'antitesi che Paolo istituisce tra la carne (σάρξ) e lo spirito (πνεῦμα), e che riesprime, in forma diversa, la stessa antinomia che abbiamo già osservata tra il regno della legge e quello della grazia. La

---

1 Reitzenstein, *op. cit.*, p. 417. Lo stesso autore però, in un altro scritto posteriore (*Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921), enuncia una tesi più particolareggiata, secondo la quale il nascente pensiero cristiano, specialmente quello di Paolo, sarebbe stato influenzato da un mistero iranico, propagatosi, attraverso la Mesopotamia, in ambiente giudaico.

2 Per es. quella del Pfleiderer (*Der Paulinismus*, Leipzig, 1890²), e, sulle tracce di essa, quella che noi avevamo dato nella 1ª ediz. (1920) della presente *Storia*.

carne designa genericamente l'umanità naturale, il seme di Adamo, che si annulla con la morte di Gesù. Lo spirito, d'altra parte, non è pura spiritualità scevra di materia, ma una natura più alta e divina, che compendia in sé una materialità trasfigurata ed epurata. Questa idea dello spirito rappresenta, per conseguenza, non tanto, o non soltanto, una svalutazione della carne, nella sua natura peccaminosa, ma anche la sua sopravvalutazione, cioè l'esigenza che essa sia elevata a dignità spirituale. « Noi che siamo in questo tabernacolo, egli dice (*II Cor.*, V, 1), sospiriamo, essendo aggravati; ma non desideriamo già di essere spogliati, ma sopravvestiti, acciocché quel ch' è mortale sia assorto alla vita ». L'immagine di un corpo glorioso e di uno stato finale del mondo in cui Dio sia tutto in tutti è implicita in questo spiritualismo realistico.

Ma già prima che sia raggiunta la meta escatologica, s'inizia su questa terra l'età dello spirito vivificante (πεῦμα ζωοποιοῦν), in virtù della comunicazione di vita divina che il fedele riceve immediatamente con l'atto della sua adesione al dramma catartico di Cristo. La dottrina paolina del πνεῦμα diviene pertanto il fondamento di una concezione immanentistico-etica del cristianesimo. Per mezzo della fede, il cristiano entra in società col Cristo crocefisso e risuscitato. La fede è come un magico influsso dello spirito divino; è un'energia spirituale nuova, che ha soltanto la propria occasione nei sensi esterni che glie ne comunicano l'oggetto [1], ma la sua vera fonte nella potenza divina (ἐν δυνάμει θεοῦ, *I Cor.*, II, 4) che si partecipa all'uomo con la grazia.

---

[1] Così la fede nasce ἐξ ἀχοῆς, dall'apprensione del racconto evangelico (*Rom.*, X, 17).

E poiché è un dono assolutamente gratuito di Dio, nulla essa presuppone nell'uomo che in qualche modo la solleciti e la prepari. Di qui procedono due concetti, il primo dei quali esprime in forma negativa e polemica la vanità delle opere meramente umane, come mezzi propiziatori del dono divino; il secondo, l'efficacia positiva della fede, come unico mezzo di giustificazione. La nozione delle opere è solitamente intesa da Paolo in un senso restrittivo, come opere della legge (ἔργα νόμου), come atti della devozione farisaica che cerca di moltiplicare con pratiche estrinseche e meramente legali i titoli di preferenza dell'uomo di fronte a Dio. Ma dobbiamo anche riconoscere che a volte Paolo, nel calore delle sue effusioni, è portato a svalutare le opere in genere. In ogni caso però, l'oggetto proprio della svalutazione non è l'*opus* come tale, quasi che Paolo volesse condannare il cristiano all'inerzia, ma è il falso presupposto che le opere possano costituire un mezzo preventivo, e indipendente dalla fede, di sanatoria del peccato. Contro questa falsa sufficienza umana, Paolo afferma energicamente l'idea della giustificazione per mezzo della sola fede e della rivalutazione conseguente delle opere che scaturiscono dallo spirito che la fede ha già rinnovato. La giustificazione paolina è un miscuglio di elementi magici e legalistici: posto che la fede instituisce una comunanza di vita tra il fedele e Gesù, cioè un'induzione del pneuma divino nell'uomo, ecco che al credente possono essere «imputati» i meriti di Gesù. Avviene, in altri termini, una sostituzione, magica nella sua essenza, legale nelle sue conseguenze, di una personalità all'altra, che cancella la preesistente natura peccaminosa sovrapponendovi una natura più alta: l'uomo è fatto giusto, col rivestire la nuova

veste divina. E a questo concetto della giustificazione si connette, come suo logico complemento, quello della predestinazione: poiché la fede è un dono dall'alto, e non una conquista umana, essa si comunica solo a coloro che Dio, nel suo imperscrutabile consiglio, ha destinati alla salvezza.

Entrando il cristiano, giustificato per mezzo della fede, in società col Cristo crocefisso e risuscitato, il suo vecchio uomo, che aveva per principio la carne, è stato crocefisso con Cristo ed è sorto un uomo nuovo, che ha per principio il πνεῦμα. L'antica schiavitù è abrogata; si inizia l'èra della libertà, intesa come legge dello spirito di vita in Cristo, che libera l'uomo dalla legge del peccato. La concezione paolina della libertà — come osserva un acuto storico [1] — vince fondamentalmente il mero dovere di una non libera legalità, come vince il mero libito di una libertà senza legge, cioè morale giudaica e pagana, in una libertà che è legge a sé medesima e in una legge che sola fa liberi. Voi siete stati chiamati a libertà, fratelli — ammonisce l'apostolo —; solo, non prendete questa libertà come un'occasione alla carne, ma servite gli uni agli altri per amore; perché la legge si adempie in questa unica parola: Ama il prossimo tuo come te stesso (*Gal.*, V, 13-14). La più alta vetta della speculazione paolina coincide col semplice e schietto insegnamento di Gesù. Nell'amore, per Paolo come per Gesù, si universalizza e s'individua la personalità umana e si compie quella funzione oggettiva dello spirito che pareva annullata nel puro soggettivismo della fede. L'amore integra la fede: quand'anche possedessi ogni scienza, quand'anche avessi una fede capace

---

[1] PFLEIDERER, *Der Paulinismus* (Leipzig, 1873, p. 22).

di trasportare le montagne, senza l'amore non sono nulla (*I Cor.*, XIII, 2). I vecchi valori intellettuali del mondo antico sono, di fronte ad esso, svalutati: la conoscenza gonfia ma l'amore edifica (*I Cor.*, VIII, 1); però s'irradiano nel tempo stesso dalla nuova fonte i nuovi valori ideali e pratici, trasvalutazioni degli antichi. Risorge la conoscenza, la gnosi superiore, dall'attività stessa del soggetto che, in quanto si compenetra con amore nel proprio oggetto, lo apprende: chi ama Dio, conosce Dio (*I Cor.*, VIII, 3); chi ama il prossimo come sé stesso, conosce il prossimo, la cui idea non preesisteva all'atto di amore che lo costituisce. È implicita qui l'idea dell'origine pratica della conoscenza, non come una arbitraria sostituzione della volontà al pensiero, ma come una più intima compenetrazione dell'una e dell'altro. E risorge il valore dell'opera, intesa come opera della carità edificante, la quale, di fronte allo sterile prodotto della legge, ha un'inesauribile fecondità, in virtù del principio già enunciato da Gesù, che dov' è il tesoro (l'*opus operatum*), ivi è anche il cuore, la soggettività creatrice dell'operante.

Questa concezione del mondo spirituale è tracciata da Paolo con un più attenuato sottinteso escatologico, in confronto del suo Maestro. L'immanentismo fa da Gesù a Paolo un grande progresso, appunto perché Paolo ha già in Gesù un termine immanente del rapporto religioso e può concepire una comunione attuale di vita con lui, che, essendo già risorto dalla morte, è presente tra i fedeli. Nondimeno, l'escatologia forma un aspetto sempre importante del pensiero paolino. L'idea della risurrezione dei morti e della glorificazione finale, che ne forma il centro, ha un potente rilievo nella mente di Paolo. « Dirà taluno: come risuscitano i morti?

Pazzo: quel che tu semini non è vivificato se prima non muore. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri; ma altra è la gloria dei celesti, altra dei terrestri. Così ancora sarà la risurrezione dei morti; il corpo è seminato in corruzione e risusciterà in incorruttibilità; è seminato in disonore e risusciterà in gloria; è seminato in debolezza e risusciterà in forza; è seminato corpo animale e risusciterà corpo spirituale » (*I Cor.*, XV, 35-43). Morire per vivere, ecco la legge di questo processo, che inverte l'ordine materiale e corruttibile del tempo, nell'ordine dinamico dello spirito.

Noi possiamo ora, avendo conosciuto i punti essenziali della dottrina di Paolo, chiederci quale sia precisamente la posizione di Gesù in essa. Lo scarso apprezzamento della persona fisica di Gesù, che abbiamo al principio già notato, vuole avere il significato non di una spoliazione (ciò che sarà in séguito chiamato docetismo), ma, per usare lo stesso linguaggio paolino, di una sopravvestizione. Paolo non sottrae a Gesù la vita carnale, ma gli conferisce una spiritualità sovrabbondante, adeguata alla grande funzione redentrice che gli ha conferito. La carnalità di Gesù è per lui un presupposto necessario, perché tutta la vita della carne deve potersi condensare nel corpo di Gesù, consumarsi nel suo martirio. Quindi, Paolo attribuisce a Gesù un corpo vero e proprio e non apparente; e riconosce anche la discendenza di lui, secondo la carne (κατὰ σάρκα), da David. Ma, nel tempo stesso, accentua il carattere divino del Cristo, la sua diretta filiazione da Dio, la sua preesistenza all'origine empirica e carnale. Cristo non è ancora il Logo del IV Vangelo, ma si avvia a diventarlo: egli ha già immanente la funzione mediatrice, non soltanto nella re-

denzione, ma ancora nella creazione. La sua divinità si compendia nel principio del πνεῦμα, dello spirito: principiò del tutto diverso da quello che compendia la realtà animale dell'uomo (ψυχή). Ma l'inserzione del divino nell'umanità, che si effettua in Cristo, e si riproduce nei suoi fedeli, arricchisce l'uomo del fattore pneumatico, che secondo Paolo non si stratifica sullo stesso piano dei fattori precedenti: la carne (σάρξ) e l'anima (ψυχή), bensì li supera e li trasfigura, mentre, nel pensiero cristiano ellenizzato della più tarda età, si adatta facilmente a figurare nell'ordine progressivo delle facoltà umane, costituendo così una delle più forti suggestioni all'inserzione del neo-platonismo nella speculazione cristiana.

Nel suo complesso, l'opera di Paolo appare come la mediazione profonda della primitiva e ingenua coscienza cristiana, come la negazione radicale di un passato che su di essa gravava pesantemente, concepita nel fine positivo di un inveramento di quel passato in uno spirito nuovo. Il contenuto universalmente umano della predicazione di Gesù si distacca dalla stretta mentalità giudaica e le si contrappone; ma il distacco ha valore solo come una affermazione di libertà contro la schiavitù giudaica, e non come una separazione definitiva; anzi, dopo Paolo, e con lui stesso, s'inizia l'opera di riassorbimento del giudaismo, non più pericoloso, una volta che è posseduto nella libertà della nuova coscienza. La negazione della legge, delle opere, della carne, non è che momento dialettico nella riaffermazione di quei valori trasfigurati in novità di spirito, mentre si annullavano in vecchiezza di lettera. Il principio centrale di questo rinnovamento è Gesù, che incarna in sé l'opposizione dei due mondi, l'antico e il nuovo, e con la sua morte la supera. Nella concezione di

Paolo, Gesù si eleva a mediatore supremo della dialettica della storia, chiude un'epoca cosmica nell'atto in cui ne apre un'altra. È qui la grande novità di Paolo; ma sarebbe una novità arbitraria, per quanto grandiosa, se l'opera di Gesù venisse da lui isolata nella storia, concepita come un'apparizione subitanea e fugace; invece ciò che ne fa una novità spirituale e umana, è il suo perpetuo rinnovamento nell'anima dei fedeli, che la grazia divina rende attori dello stesso dramma del Calvario e immedesima totalmente con Gesù. V'è senza dubbio, nella concezione paolina, qualcosa di taumaturgico e di magico in questa trasposizione del divino nel piano della storia umana; ma la magìa è veicolo di un contenuto spirituale, che potrà in seguito dispiegarsi in forme proprie e liberarsi dal primitivo e ingenuo realismo del mistero. Così il dramma teandrico, vissuto una sola volta da Gesù, si riprodurrà umanamente nel tempo, e trascenderà il tempo appartenendo ad ogni età; esso diverrà il dramma spirituale della redenzione, che distacca sempre, nelle sue crisi, due età opposte, quella del male e quella del bene, e nella sua soluzione le rifonde in una vita nuova, quella del bene che si crea trionfando continuamente del male. L'era cronologica diverrà l'era ideale dello spirito, che la grazia pone sulla soglia di due mondi ideali, come la libera elezione e l'amore degli uomini pose Gesù sulla soglia di due mondi storici.

Il Vangelo di Paolo ha, di fronte a quello di Giovanni che lo segue, il valore di una preparazione. C'è in Paolo l'unità non del tutto differenziata del Vangelo della salute e del Vangelo della gnosi, l'eco potente della voce della penitenza come mezzo di salvazione e l'accento nuovo e lieto della rigenera-

zione che si è compiuta attraverso quella crisi e della grande realtà spirituale che è stata scoperta. La differenza dell'uno e dell'altro Vangelo, che si palesa anche nella diversità d'intonazione dei loro annunciatori, è di somma importanza nello sviluppo del cristianesimo, come avremo a suo tempo opportunità di constatare.

4. L'età dei Vangeli. — Paolo ha l'importanza di un secondo fondatore del cristianesimo, non soltanto per il valore della sua dottrina, ma più ancora per la novità del suo punto di vista speculativo, che, avendo per premessa il fatto della morte di Gesù, gli consente di dare uno sviluppo imprevisto al primitivo insegnamento del Maestro e così di fondare sulla personalità di lui una costruzione del tutto nuova. L'ulteriore sviluppo della filosofia cristiana dipenderà assai più dalla cristologia paolina che dalla semplice e umana parola di Gesù.

Ma tra le anticipazioni feconde del pensiero di Paolo bisogna ancora annoverare il primo tentativo di un connubio tra la mentalità cristiana e la filosofia greca, accennato nel celebre discorso dell'Areopago. Quivi, parlando agli Ateniesi, Paolo si fa annunciatore di quel Dio sconosciuto, al quale essi innalzavano altari e servivano inconsapevolmente. Egli lo rivela come il Dio che ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso, che vivifica e anima ogni cosa, che ha creato d'uno stesso sangue tutta la generazione degli uomini. E queste meraviglie sono state da Dio operate affinché gli uomini attraverso di esse ne ricerchino l'autore, come per indizi: benché egli non sia lungi da ciascuno di noi, perché in lui viviamo, ci moviamo e siamo, come alcuni poeti greci hanno detto (*Act.*, XII, 22-29).

Questo discorso, incastonato nel racconto degli *Atti degli apostoli*, sembra autentico, almeno nel suo nucleo fondamentale [1]. Esso addita già i punti nei quali potrà effettuarsi l'innesto delle due mentalità: e che sono i concetti greci del demiurgo e dello spirito del mondo, suscettibili di un integramento col nuovo principio della personalità divina ed umana, che trasforma i preesistenti rapporti, ed assegna come scopo della creazione la conoscenza e l'amore della creatura verso il suo Dio.

Non è meraviglia se il pensiero di Paolo, così complesso e intrinsecamente difficile, sia stato, al suo apparire, poco inteso e più spesso frainteso. Anche a non voler considerare, in una storia speculativa del cristianesimo, le meschine e sorde lotte del giudeo-cristianesimo contro Paolo, bisogna riconoscere che le stesse manifestazioni più alte del pensiero cristiano del 1° secolo abbassano molto il tono della dialettica paolina e ne compongono con una certa superficialità eclettica le antitesi profonde. Pure, malgrado le non poche attenuazioni, alcuni elementi nuovi e importanti vengono acquisiti alla coscienza cristiana, per cui quella letteratura appare un momento non trascurabile della progressiva organizzazione mentale. Paolo lasciava aperto il problema della superiore conciliazione col giudaismo, della valutazione delle opere secondo il principio informatore della fede; e, lasciando troppo nell'ombra il Gesù storico, rendeva necessario un lungo lavoro per colmare la lacuna tra questo e il Cristo trasfi-

---

[1] L'autenticità è stata negata dal Norden (*Agnostos Theos*, Leipzig, 1913), affermata dal Harnack. Se anche il discorso non è di Paolo, è certo a ogni modo che i primi approcci, in esso segnalati, verso l'ellenismo, appartengono all'età apostolica e rientrano nello spirito della concezione paolina.

gurato, che costituiva un'apparizione troppo subitanea e non preparata da un graduale sviluppo. Questi problemi assorbono l'operosità dei suoi immediati successori.

L'autore della *Lettera agli Ebrei* (scritta intorno al 65) è principalmente preoccupato di salvare la continuità del cristianesimo col giudaismo, pur attraverso la cristologia paolina e il rinnovamento del patto divino, sanzionato dalla croce. Gesù è il mediatore del Nuovo Testamento, mediatore più grande di ogni altro del passato, come più grande è il sacrifizio della sua persona rispetto all'olocausto di becchi o di vitelli; ma la sua morte, pagando la pena delle trasgressioni commesse sotto il primo Testamento, reintegra i nuovi eletti nelle promesse del patto stipulato dall'antico Israele (IX, 11, sgg.). Le due età, divise da Paolo, si danno la mano, al di sopra della crisi della legge e del sacrifizio divino. E la posizione della legge si determina in conformità della nuova premessa: la sua continua presenza nell'antico mondo è spiegata col fatto che essa non aveva forza di lavare per sempre le colpe, e perciò richiedeva la periodica riproduzione del sacrifizio; mentre l'olocausto di Gesù è unico, lava tutti i peccati e stabilisce un patto nuovo, che rende però necessaria, pel suo adempimento, una più pura coscienza, una più salda fede: perché, se noi pecchiamo volontariamente, dopo aver ricevuto la conoscenza della verità, non ci resta più lo scampo di nessun sacrifizio per i peccati (X, 26).

E il concetto della fede si svolge nella luce della nuova gnosi. La fede è sostanza delle cose che si sperano e dimostrazione di quelle che non si vedono (XI, 1). Ma la sua portata va anche oltre i confini di questa definizione ed è quella di una categoria

storica, che informa di sé non soltanto il presente, ma lo stesso passato. Essa è il criterio della valutazione di tutto il corso della storia ebraica: per fede agirono, così come agirono, Abele, Enoch, Noè, Abramo, Mosè. La fede non è più dunque il termine di un'antinomia, sia pure risoluta; è invece il legame di una più vasta alleanza tra l'antico e il nuovo. La sola differenza tra le due epoche sta in ciò che i padri non ottennero l'adempimento della promessa, che era riserbata ai contemporanei di Gesù, perché il grande risultato non si compisse senza di loro (XI, 39-40).

Ma il monumento più insigne della rinnovata alleanza tra il giudaismo e la nascente religione è l'*Apocalisse*, scritta tra il 68 e il 70, dove si confondono gli accenti del più schietto profetismo e messianismo giudaico con quelli della cristologia e della mistica paolina. La fusione delle due mentalità storiche ci appare torbida e caotica, opera d'immaginazione piuttosto che di pensiero riflesso; e tuttavia, anche speculativamente, suggestiva, come il primo tentativo di una ricostruzione storica compiuta, che abbraccia in una successione ideale e temporale i due mondi, additando la meta finale del loro corso. L'intuizione cristiana della storia ha nell'Apocalisse il proprio modello: in esso traluce una prima e ibrida idea di progresso (ben lontana tuttavia da quella moderna) che si compendia in una lotta tra il bene e il male, rinnovantesi in una serie periodica di catastrofi sempre più altamente risolutive dell'antitesi, la quale vien sedata alla fine col trionfo completo del principio del bene. Il futuro entra in questa costruzione storica con la stessa verità e certezza del passato; ed anzi offre maggiore suggestione al pensiero che lo scruta, perché costi-

tuisce il periodo risolutivo di tutti i conflitti e quindi si eleva a criterio ideale della valutazione del passato e del presente. La posizione speculativa di siffatto storicismo consiste in un'oggettivazione del corso storico, proiettata sopra uno schema spaziale del tempo, e cioè in una rappresentazione di quel corso come una totalità chiusa e compiuta. Quando la coscienza di siffatto storicismo sarà pienamente sviluppata, sarà facile ravvisarvi una pura e semplice trasposizione dell'oggettivismo greco nel dominio dei fatti umani: quindi la rappresentazione del movimento storico apparirà molto affine alla dialettica platonica delle idee; quindi la concezione di un corso chiuso degli avvenimenti, di un progresso come approssimazione a un termine definito, ci svelerà lo stesso sforzo del pensiero greco, rivolto al possesso di un oggetto come totalità in sé compiuta di note ideali: in una parola, la costruzione cristiana potrà essere giudicata come la negazione radicale della storicità, quale noi moderni intendiamo. Tuttavia, se anche riconosciamo che il cristianesimo presenta dall'inizio una disposizione a modellarsi nelle forme platoniche, non possiamo negare che, nella pienezza della sua vita, trabocca da quelle forme e contiene spunti fecondi di una nuova mentalità. Così, di fronte al problema della storia, c'è, nel cristianesimo, un senso del valore degli avvenimenti, ch'è sconosciuto al mondo greco: l'idea di un piano unico e provvidenziale della storia, in cui confluiscono tutte le storie particolari delle nazioni; quella di una trasvalutazione del passato in virtù delle esigenze ideali che s'irradiano dalla novità del presente; quella che la successione stessa dei fatti costituisca un valore nuovo non contenuto nei singoli termini della successione: sono momenti originali irriducibili alla mentalità greca.

Essi sono già adombrati nell'*Apoçalisse*, che fonde insieme la storia giudaica con quella dei grandi imperi pagani e li indirizza tutti insieme ad un identico epilogo cristiano. Questo è fantasticamente anticipato in tutti i suoi minuti particolari, come un catastrofico avvento del regno futuro di Cristo, accompagnato dalla risurrezione dei martiri e dei santi, che dovranno regnare con lui sulla terra per un millennio, mentre gli altri morti non risusciteranno se non trascorso il millennio; dopo di che saranno nuovamente scatenate le potenze sataniche (prigioniere durante il felice periodo millenario) e riporteranno la sconfitta decisiva. Segue la risurrezione finale e il giudizio finale; quindi il veggente contempla il nuovo cielo, la nuova terra e la nuova Gerusalemme scesa dal cielo, destinata a coloro che avranno trionfato delle grandi tentazioni della età finale.

Questo immaginoso quadro sarà, per le venture generazioni cristiane, ricco di potenti suggestioni; e non solo vi attingeranno a piene mani, ma, attraverso di esso, saranno tentate a risalire alle fonti giudaiche, ampliando così i termini della nuova alleanza.

Per altra via tende allo stesso risultato il lavoro redazionale dei Vangeli. L'insegnamento di Gesù, che sopra abbiamo esposto, si trova, per così dire, incastonato nell'opera degli Evangelisti, che l'accrescono quasi inconsapevolmente del proprio contributo, attribuendo a Gesù la risoluzione di gravi problemi che erano sorti nell'età loro. Giova pertanto esaminare qui il valore del nuovo contributo, facilmente distinguibile dai dati dell'insegnamento originario. I Vangeli non sono opere storiche, ma apologie messianiche e annunci di salvezza; più che

a raccogliere documenti autentici intorno a Gesù, essi mirano a riabilitare la figura del Messia crocefisso, a integrarla con quella del Risorto, per preparare la speranza della nuova e gloriosa parusia. Della grande massa di racconti evangelici, che rappresentano tutte le tendenze ideali in cui si ramifica l'originaria fede, la chiesa ha accolto e canonizzato quattro Vangeli soltanto, che meglio impersonano le tendenze proprie. E la critica moderna, a sua volta, ha nettamente distinti i tre primi Vangeli dal quarto, non solo come espressioni di tempi e mentalità diversi, ma ancora come documenti affatto eterogenei e disparati, avendo i Sinottici il valore di testimonianze storiche intorno a Gesù, mentre il Vangelo di Giovanni, privo quasi del tutto di questo carattere, è apprezzabile sotto un altro aspetto, come una grande costruzione teologica.

L'elemento dottrinario non manca tuttavia ai Sinottici, e in diversa misura in ciascuno di essi. Marco, il più antico di tutti (70-75), ne è più povero; il suo racconto è nudo e ingenuo e manca principalmente di una riflessa unità di piano. Luca e Matteo (nell'ordine, il primo intorno all' 80-95, il secondo verso l'anno 100) sono assai più fortemente dominati da preoccupazioni teologiche ed apologetiche. Il racconto della vita di Gesù si allunga nel passato (discendenza davidica) e nel futuro (atti di Gesù dopo la morte e la risurrezione); la coscienza della funzione messianica è più vivamente presente nei vari momenti del suo ministero; la narrazione di fatti è svolta a un fine dimostrativo ed edificante; l'influenza della teologia paolina vi si fa avvertire.

Una valutazione adeguata del contributo redazionale deve tener presente il termine iniziale e il termine finale tra i quali quel lavoro si compie.

Tra l'intuizione paolina del Cristo risorto, che pone nell'ombra la figura di Gesù « secondo la carne », e l'intuizione giovannea che trasfigura il Gesù carnale nella luce di una risurrezione presente ed eterna, c' è posto per un industre lavoro di adattamento delle categorie ideali ai nudi fatti storici. È questo il lavoro dei Sinottici. Gesù vi appare in tutta la realtà della sua natura umana, che gioisce e si attrista, spera e dispera, prega e maledice; tuttavia vi sono come una calma e una luce divine, soffuse sullo stesso mareggiare delle passioni; c' è come una consapevolezza superiore che si sottrae alla loro lotta, ed anzi la domina. Ancora questa coscienza non è del tutto signora degli eventi, come quella del Cristo giovanneo, che procede da un atto all'altro con una certezza dimostrativa; ancora un certo senso di fatalismo orientale predispone gli avvenimenti secondo le anticipazioni dell'antica profezia. Così nel Cristo sinottico confluiscono come in una unità indifferenziata intuizioni nuove ed antiche, e quelle si sovrappongono a queste senza cancellarle.

Il rilievo carnale dato alla personalità di Gesù è di grandissimo momento nell'opera redazionale dei Sinottici; esso varrà per sempre a salvare le tendenze medie ed equilibrate della chiesa cristiana dall'invadenza del misticismo, tendente a travolgere i dati storici originari, e a fondare stabilmente il lavoro della riabilitazione della carne, che sarà una delle conquiste più originali del pensiero cristiano di fronte alla filosofia greca. È notevole inoltre nei Sinottici la tendenza ad accentuare i momenti pratici dell'organizzazione religiosa, in vista di una più lunga durata del pellegrinaggio terreno: il valore della chiesa come centro della nuova coscienza, dell'autorità come sua forza principale, della fede come

comune fondamento delle diverse parti della nuova costruzione. L'oggettività della fede si palesa agli ingenui Evangelisti con massima evidenza nel miracolo, che nasce da disposizione fedele dell'anima (credi e sarà fatto) e si conserva e si propaga con un'adesione di fede al racconto dei testimoni. La riluttanza di Gesù ai miracoli, che Marco ancora ci rivela nel suo candore, si attenua negli altri due Evangelisti, più fortemente compresi del valore pratico di queste alte testimonianze; fino a che, in Giovanni, i miracoli avranno conquistato quella evidenza dimostrativa, che procede dall'unificazione della fede con una gnosi superiore.

Il problema del male ha naturalmente un'importanza dominante fin nella prima speculazione. Il cristianesimo, come religione etica in senso eminente, si mostra fortemente preoccupato d'includere nel sistema dei suoi valori questo valore negativo, che ha tuttavia tanta reale efficienza da ergersi a negatore dei valori veri e propri. La questione tormentosa della coscienza morale sta appunto nella duplice istanza, per cui il male appare insieme come qualche cosa di meramente negativo di fronte al bene e come una positiva negazione (per così dire) del bene stesso. Le soluzioni che di questo problema ci dà il primitivo cristianesimo sono necessariamente un aspetto inseparabile di quelle dell'opposto problema del bene, poiché una sola è la scienza degli opposti valori. Esaminandole quindi brevemente, avremo agio di ripercorrere quelle stesse posizioni ideali che nelle pagine precedenti abbiamo cercato di determinare.

Per Gesù, conforme alla duplice intuizione del regno, il male è insieme il Maligno e la volontà peccaminosa: cioè da una parte è la personifica-

zione di un'entità preesistente all'azione umana e influente quasi esternamente su di essa; dall'altra è la risoluzione di quell'entità metafisica nell'intimità della coscienza, è la più profonda personificazione, che crea la responsabilità e la colpa, ma nel tempo stesso pone la possibilità di una crisi morale e di un riscatto. Le due concezioni sono tuttavia inseparabili: senza una forza trascendente del male, la remissione dei peccati, la gratuità dei doni divini sono inintelligibili.

La conciliazione delle due vedute, immediata in Gesù, si fa mediata in Paolo: il male si stratifica nelle sue grandi antinomie storiche e appartiene al regno del passato, della legge, del primo Adamo; qui soltanto ha valore la sua rigida trascendenza, la sua fatalità inesorabile. Ma con la crocefissione esso viene per sempre riscattato; e l'umanità, rendendosi partecipe del divino sacrifizio, attinge dalla grazia la forza per liberarsi dal suo dominio. In questo secondo periodo, dunque, v'è il primo accenno di una concezione immanente e dialettica del male.

L'antinomismo paolino è un punto di passaggio alla più alta teologia del IV Vangelo; mentre, considerato come un punto di sosta, s'irrigidisce nella contrapposizione tra il regno di Dio e del diavolo della *Lettera agli Ebrei* (I, 14) e nelle rinnovate personificazioni del Maligno da parte dei Sinottici. Nondimeno, la forza della concezione immanentistica è tale, che anche il diavolo finirà con esserne toccato, perché sarà trasferito nella sua coscienza il dramma che è nella coscienza di tutta l'umanità, e l'oggettivismo del male da lui impersonato apparirà momento di un soggettivismo anteriore: il regno del male sarà creato dal peccato di orgoglio di Lucifero.

5. La teologia mistica di Giovanni. — Nei Sinottici la trasfigurazione di Gesù in vita non si attua che una sola volta, nell'episodio dell'ascesa al monte, ed è una fugace anticipazione di quella vittoria sulla morte che conseguirà il Risorto. Nella speculazione paolina la trasfigurazione si compie a spese di Gesù vivente ed ha per soggetto il Cristo risorto: Paolo costruisce su Gesù un edificio troppo ardito perché non appaia soverchiante l'opera individuale del costruttore rispetto al materiale impiegato; manca perciò alla sua teofania l'indispensabile requisito di procedere dalla divinità stessa che si manifesta. Il IV Vangelo soltanto compenetra la vita di Gesù di quelle categorie ideali che Paolo aveva appropriate al Cristo risorto; ivi la trasfigurazione appare in ogni atto di Gesù vivente, e quella vita stessa si svolge come una continua teofania.

Il Vangelo di Giovanni è l'ultimo della serie dei Vangeli canonici. Esso non tanto si distacca dagli altri nel rispetto del tempo (anzi la critica tende oggi a ravvicinarlo, ponendo come termine massimo della sua origine l'anno 125), quanto nel contenuto e nello spirito. Diversi sono i fatti che nell'uno e negli altri si raccontano, diversi i discorsi di Gesù, i nomi dei discepoli, le date stesse degli avvenimenti più salienti; ma diverso è principalmente lo spirito animatore. Una riflessa intenzionalità storica manca all'uno e agli altri, ma mentre nei Sinottici una spiccata tendenza apologetica mira ad accumulare dati sicuri intorno a Gesù, pure in mezzo alle necessarie amplificazioni, a Giovanni è estranea siffatta tendenza: egli presuppone già definita la questione della certezza e si pone per oggetto quella della verità, del valore ideale dell'apparizione di Gesù sulla terra. Il suo fine è dimostrativo e didat-

tico: se pure, com'è indubitato, egli lavora sopra un materiale preesistente, questo ha però un valore secondario, di gran lunga soverchiato dalla sua personale elaborazione, che subordina, e quasi inscena i fatti, in vista del fine concettuale che si propone di realizzare.

Da tale elaborazione vien fuori una personalità di Gesù, quale nessuna tradizione di fonti storiche avrebbe potuto mai darci, e che invece si spiega come una trasfigurazione della personalità storica operata dalla già matura coscienza cristiana del 2° secolo. Il Cristo giovanneo è veramente, quale si definisce, un'incarnazione divina, nella quale la carne ha assunto quella consistenza ideale del corpo glorioso che Paolo attribuiva al Risorto ed appare dominata ed attraversata dalla razionalità superiore del principio divino che la muove. Questa intrinseca compattezza del proprio essere dà al Cristo giovanneo una luminosa coerenza in ogni azione, in ogni pensiero, una tranquilla coscienza dei propri fini e delle possibilità di attuarli, che sono ben lontane dall'ancora agitata umanità del Cristo sinottico. Non soltanto egli insegna per dimostrazione, ma la sua stessa vita è dimostrativa, si svolge in una razionalità già tutta anticipata nel suo spirito, che non lascia luogo all'imprevisto né all'involontario.

Il Vangelo di Giovanni esordisce con la definizione del Logo e del suo rapporto con Dio e con la creazione. Il racconto della Genesi viene integrato attribuendo alla parola di Dio una esistenza distinta e personale, ma identica essenzialmente a Dio (nel principio era il Logo, e il Logo era presso Dio, e il Logo era Dio, I, 1) e una funzione mediatrice nella creazione (tutto per lui s'è fatto e senza di lui nulla si è fatto). Noi sappiamo come questa ipostasi

divina s'è formata, sotto l'influsso del pensiero greco, attraverso la letteratura sapienziale, apocrifa e pseudoepigrafica del giudaismo e principalmente attraverso la speculazione filoniana, che è sul punto di condensarla in una vera personalità. Ciò che però è mancato a Filone per dare alla grande individuazione ideale il suo massimo rilievo, è per l'appunto l'esperienza storica cristiana che, essa sola, confluendo nel tema speculativo e facendovi confluire tutto il messianismo giudaico, poteva rendere l'individuazione compiuta, in quella forma nella quale ci si presenta nel prologo giovanneo: il Logo s'è fatto carne ed ha abitato tra noi; e noi abbiamo veduto la sua gloria, una gloria come quella che un Figlio unigenito può avere dal Padre (I, 14). La novità del Logo giovanneo consiste nella inserzione del divino nell'umano, nella forma definita di una personalità che si muove nella storia esplicandovi la propria funzione divina e rendendone partecipe l'umanità. Sarà qui ormai il centro di tutta la futura cristologia.

Dalla definizione nuova del Cristo procede la novità del suo còmpito sulla terra. Se egli, vivente, realizza già quelle esigenze ideali che Paolo attribuiva soltanto al Risorto, è chiaro che la prospettiva della morte, della risurrezione, dell'escatologia, che è legata a queste premesse, è cancellata, o per meglio dire si sposta dal futuro al passato, costituisce una tappa storica già oltrepassata dalla coscienza religiosa e non grava più su di essa con l'incertezza della speranza. Il Vangelo di Giovanni non sarà più il Vangelo della penitenza, perché i voti della penitenza si sono già adempiuti; non la predicazione del regno, che è già una realtà attuale; non la preparazione della salute, che ormai è un sicuro

possesso; — sarà invece come una testimonianza delle grandi conquiste compiute, una spiegazione di quel profondo rinnovamento che si è effettuato nella coscienza del mondo al contatto del Dio vivente. Un Vangelo gnostico, dunque, nel più alto senso della parola: una dimostrazione dei doni dello Spirito, che è nel tempo stesso una realizzazione di quei doni.

E già nel Prologo, il Logo si pone questo còmpito, col definirsi luce, quella luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo (I, 9) e che non è tocca dalle tenebre (I, 5): immagine astratta solo all'apparenza, ma che in realtà si individua nella funzione dell'illuminare, attribuita a Gesù Cristo. Noi saremmo tentati di supporre che da questa premessa il Vangelo debba svolgersi in una linea tutta ascendente, in una glorificazione compiuta, una volta che il peccato, il male, la morte, sono già vinti e il principio positivo di vita ha sgombro il campo innanzi a sé ed è libero dalla necessità della lotta contro i princìpi inferiori. Ma non è così: il Vangelo di Giovanni è la risoluzione di un antico dramma e la creazione di un dramma nuovo, spostato più in alto, nella sfera del principio superiore che è emerso vittorioso dalla lotta precedente. La luce ha per antitesi le tenebre, che, pur non essendo in essa, la circondano dal di fuori e tentano di sopraffarla. E, come la luce è un'idea astratta solo all'apparenza, ma in realtà è personificata in Gesù, così pure le tenebre hanno la loro espressione adeguata nel diavolo.

Noi non dobbiamo considerare questa antitesi al lume dell'ingenuo simbolismo delle antiche mitologie; essa ha invece un valore altamente riflesso e speculativo. Il diavolo di Giovanni non è il mitologico personaggio delle religioni orientali, non è neppure il Maligno di Gesù o di Paolo; esso è un'ipostasi

metafisica. Il suo sviluppo fino a tale altezza è proceduto di pari passo con lo sviluppo del principio opposto, sì che ora la sua funzione è quella di un'antitesi vivente del principio speculativo impersonato in Gesù Cristo. Esso è in una parola l'Anticristo. Ma è una figura anch'essa in via di trasformazione, quella dell'Anticristo: sorta dall'ingenuo bisogno già dei primi cristiani di riassumere in un solo personaggio tutta l'opposizione del mondo esterno e dello stesso mondo interno delle malefiche passioni contro l'alto ideale di vita che portano in sé e che impersonano in Gesù, la figura dell'Anticristo si svolge via via che si svolge la coscienza di quell'ideale. L'Anticristo giovanneo ha il suo posto assegnato in un Vangelo gnostico, come principio delle tenebre contro il principio della luce, dell'errore contro quello della verità. La lotta è ormai spostata dal campo della mera fede nel campo della conoscenza: non si tratta più per Giovanni di contrastare terreno agli increduli, perché la fede è già trionfante e gl'increduli sono puniti per il fatto stesso dell'incredulità; ma d'impedire al pensiero di deviare dalla verità, che per lui s'identifica nel Cristo, che è la parola vivente di Dio, quindi la verità vivente. E la preoccupazione che gli uomini amino piuttosto le tenebre che la luce è quella che spinge Giovanni a scrivere un Vangelo piuttosto che un trattato di teologia; anch'egli ha la sua buona novella da annunciare ai nuovi tempi: la novella che il principio della luce trionfa del suo nemico, che la vita di Gesù è questa illuminazione trionfante delle tenebre. In ultima istanza è dunque la presenza del diavolo nello sfondo di ogni episodio della vita del Cristo, la presenza dell'errore, delle tenebre, continuamente ricacciate più lontano dalla

penetrazione della luce, ciò che costituisce il carattere evangelico del Vangelo di Giovanni. Noi non sapremmo dare una esatta formulazione speculativa della demonologia giovannea, troppo ravvolta com'è nel suo simbolismo; a voler sondare molto in fondo si rischia di allegorizzare anche più di quel che Giovanni abbia fatto intenzionalmente. Basti dire soltanto che l'Anticristo è da lui idealizzato non meno del Cristo; che esso è distaccato affatto dall'idea della materia, la quale rientra nel piano della creazione ed appartiene quindi, almeno potenzialmente, all'ordine dei beni; che per conseguenza l'idea del non-essere lo caratterizza assai meglio di quella dell'essere. Io non oso affermare che Giovanni abbia avuto coscienza di questa negatività, che i suoi successori trarranno con piena chiarezza dalle sue premesse: vi contraddice almeno la figurazione giovannea del diavolo come realtà vivente, come errore e male vivente: una contraddizione che è tuttavia una mera apparenza, perché quella vitalità non è che un riflesso dialettico della lotta che il principio della luce intraprende contro il suo nemico. Invece conferisce realmente alla tesi della negatività del male e dell'errore l'affermazione che il diavolo « non è fermo nella verità, perché non è verità, in lui: e quando profferisce la menzogna, parla dal suo proprio fondo » (VIII, 44): le quali parole escludono ogni derivazione del diavolo e delle sue opere dalle fonti dell'essere, e l'assegnano a un « proprio fondo », che non può essere se non la nullità e il vuoto.

Inoltre, conforme allo spirito di un Vangelo gnostico, ciò che pienamente definisce l'essenza di Cristo e dell'Anticristo, è un valore intellettuale: Cristo è verità; il diavolo è errore. Gli attributi del bene e

del male sono secondari e derivati: la verità è il bene, l'errore è il male. Quindi la lotta del bene e del male è compresa nella luminosa teofania della vita del Cristo; e, in rapporto agli adepti, non è più la qualità di fedele quella che determina la partecipazione alla bontà divina, bensì quella di veggente, illuminato dalla grazia. Tale conversione dei valori teoretici e pratici si dimostra ancora nello sviluppo che Giovanni dà alla dottrina paolina della libertà. Chi commette il peccato, egli dice, è schiavo del peccato, mentre la verità sola può renderci liberi (VIII, 31-34); ma la schiavitù a sua volta non va intesa come una necessità naturale, che escluda ogni colpevolezza dell'individuo, e anzi presuppone una libertà anteriore al peccato. Così, a quei farisei che obiettano a Gesù: forse noi siamo ciechi? Gesù risponde: Se foste ciechi non avreste peccato; ma voi dite di vedere, e il vostro peccato resta (IV, 39).

La vita di Gesù nel Vangelo di Giovanni si svolge come un'ampia dimostrazione delle premesse metafisiche del Prologo. Qual è l'efficienza della luce nel mondo, qual è il valore dell'incarnazione? A Nicodemo fariseo Gesù enuncia l'alto principio: « In verità, in verità io ti dico, che se non si nasce di nuovo, non si può entrare nel regno di Dio ». E, poiché Nicodemo ingenuamente obietta: « Come un uomo può nascere essendo vecchio? Può egli entrare una seconda volta nel seno della madre e rinascere? », Gesù spiega più ampiamente la sua idea così: « In verità, in verità ti dico, se non si nasce dall'acqua e dallo spirito, non si può entrare nel regno di Dio. Ciò che è nato dalla carne è carne; ma ciò che è nato dallo spirito è spirito. Non ti stupire di quello che ti ho detto, che conviene nascere di nuovo » (III, 3-7). La rigenerazione, ecco il frutto

dell'azione del Cristo sull'uomo. Anch'essa, non diversamente dalla vita del fedele in Cristo, di cui parla Paolo, va intesa in un senso realistico e magico, come una nuova nascita, che procede dall'alto e non dal basso, quindi è affatto disparata con l'ordine fisico della generazione carnale; ma che tuttavia ha una naturalità sua propria, perché anche lo spirito ha una certa corpulenza metafisica, analoga, per quanto superiore, a quella della carne [1].

Nel brano che abbiamo riferito dell'episodio di Nicodemo, si fa menzione del regno, come meta della rinascita. Ma è l'unica reminiscenza della tradizione sinottica: l'idea della vita prende in sèguito il sopravvento su quella del regno, come l'idea dell'eternità e dell'immortalità su quella della risurrezione. « Chiunque ascolta la mia parola, dice Gesù, e crede a Colui che mi ha inviato, ha la vita eterna e non è soggetto al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita » (V, 24); perché la risurrezione è nel dominio del Verbo: « Io sono la risurrezione e la vita; colui che crede in me, quand'anche morisse, vivrà; e chiunque vive e crede in me non morrà

[1] Per il Vangelo di Giovanni, non meno (e forse più) che per quello di Paolo, giova aver presente l'avvertenza dell'Omodeo (*La mistica giovannea*, Bari, 1930, p. 6): che a torto, nell'uso corrente, parliamo di vocazione, rigenerazione, di spirito e di altri termini cristiani, come di concetti assoluti, aventi un senso per sé stessi, distaccati dalla loro radice primordiale e naturalistica. Secondo quest'ultima, « vocazione » non era tanto il comandamento interiore, quanto la selezione arbitraria dell'eletto dalla massa reprobata dal Dio; la rigenerazione era infusione di un'altra natura, secondo una concezione di metamorfosi magica; lo spirito era il soffio misterioso. Tutta la fatica di un secolo di esegesi è consistita nel sostituire all'interpretazione volatilizzata, eterea, di concetti moderni, i concetti antichi nella loro grossezza. Tuttavia non va dimenticato, e deve far riflettere, il fatto che l'essiccazione della radice naturistico-simbolica di tali concetti è avvenuta attraverso il cristianesimo.

mai » (XI, 25-26). E la vita eterna, che Gesù promette a coloro che sono iniziati alla rivelazione della sua Parola, è la conoscenza stessa di Dio, quella gnosi superiore che si va svolgendo dalla primitiva fede (XVII, 3).

La novità di questo punto di vista del Vangelo giovanneo non è apprezzabile che nei suoi grandi sviluppi e in raffronto con la concezione sinottica e paolina. La funzione mediatrice di Gesù Cristo viene radicalmente innovata; mentre in Paolo essa appariva legata essenzialmente alla carne del Salvatore che assumeva il peccato del mondo e lo negava negandosi; in Giovanni è invece connessa all'elemento spirituale, al Logo, e tende non più a unificare idealmente il mondo al di sopra delle antitesi storiche, ma, presupponendo già effettuato questo lavoro, a congiungere il mondo testé unificato a Dio. La nozione di Dio Padre, come termine del nuovo rapporto, si delinea e si precisa nel contatto col Logo. Questi è figlio di Dio ed ha lo stesso titolo divino, pur con qualche accenno alla sua dipendenza dal Padre. Ciò che Giovanni invece si dà cura di determinare è l'inabitazione mutua del Padre e del Figlio. A Filippo che gli domanda: « Mostraci il Padre », Gesù risponde: « È tanto tempo che io sono con voi e non mi conosci, Filippo? Colui che mi ha visto, ha visto il Padre. Come puoi tu dire, mostraci il Padre? Non credi tu che io sono nel Padre e che il Padre è in me? Le parole che io dico non le dico da me stesso; e il Padre che dimora in me è colui che fa le mie opere. Credete sulla mia parola che io sono nel Padre e che il Padre è in me; se non credete a causa delle opere stesse » (XIV, 8-11). E l'inabitazione mutua del Padre nel Figlio è, per la forza mediatrice del Logo, la condizione della comunione

mistica dell'uomo con Dio, e dell'unità di tutta la stirpe umana in Dio. La preghiera del Cristo giovanneo al Padre, tanto diversa da quella del suo predecessore sinottico, esprime appunto l'esigenza di siffatta unione, per cui tutti gli uomini siano uno, « nel modo che tu, Padre, sei in me ed io in te; affinché essi siano, anch'essi, in noi » (XVII, 21).

Questa mistica comunione non è soltanto una meta speculativa, e non si definisce pertanto in puri termini di verità; essa è unità piena di vita, quindi anche meta d'amore. E l'amore del Cristo giovanneo non va e non può andare oltre il termine conquistato dal Cristo sinottico: esso è quello stesso senso di solidarietà umana che crea l'umanità di tutti gli uomini e con uno slancio concorde li solleva a Dio e li compenetra con Dio. Il grande comandamento resta perciò immutato, è l'amore del prossimo come imitazione dell'amore divino e come mezzo per sollevarsi all'amore per la divinità. Questa ascensione è condizionata da quella discesa: l'amore procede da Dio attraverso il Logo, e conquistando gli uomini si ricongiunge con essi alla sua fonte.

Il battesimo e l'eucarestia sono i segni sensibili e viventi di questa mistica inabitazione. Lungi dal rappresentare simboli astratti, essi sono atti che realizzano la nuova intima partecipazione degli uomini alla vita divina. Il loro senso si è trasformato: il battesimo non è più l'antico lavacro che suggellava il proposito della penitenza, ma esprime l'azione immanente e rinnovatrice dello spirito divino sull'uomo; e l'eucarestia non è più collegata all'idea della morte, che vien ricacciata nell'ombra, ma all'idea della vita instaurata da Gesù: « Io sono il pane di vita. I vostri padri hanno mangiato la manna del deserto e sono morti. Ecco il pane che discende dal

cielo, affinché colui che ne mangia non muoia. Se qualcuno mangia di questo pane vivrà eternamente. E il pane che io darò è la mia carne, che darò per la vita del mondo» (VI, 48 51). L'anticipazione della morte ancora lontana qui non vale che a salvare la continuità della tradizione storica; ma in realtà l'idea della comunione vivente comprime quella della morte.

E come la morte è vinta dalla risurrezione già presente, così l'escatologia cede al sentimento mistico dell'immanenza: chi crede ha già la vita eterna, è già risuscitato; l'incredulo è condannato, perché la sua incredulità lo esclude dalla partecipazione alla nuova vita; e anche la vittoria del Cristo sul mondo non è spostata nell'apocalittica età finale, ma è già conseguita. Il Cristo di Giovanni afferma apertamente: « io ho vinto il mondo » e dà ai suoi fedeli il mezzo di vincerlo con lui (XVI, 33). Le reminiscenze della tradizione suggeriscono che questa vittoria sia stata riportata con la morte, ma l'espressione: « Io ho vinto il mondo » in bocca al Cristo vivente significa insieme che il grande evento è fuori della contingente vita di Gesù, è dominio presente ed eterno dello spirito; e che il Cristo il quale qui parla non è quello della storia, ma lo presuppone, ed è il Cristo della già progredita coscienza cristiana, divenuto signore della vita e della storia, attraverso la morte.

Ma il mistico pensatore, che si cela sotto il nome dell'apostolo Giovanni che « riposò sul petto del Signore », ha a sua volta coscienza dello sdoppiamento della personalità di Gesù, che si va operando nella storia, ed al quale egli stesso contribuisce con l'idea del Cristo immortale, che perpetua la propria missione al di là dei limiti contingenti della vita terrena.

E la coscienza di questo sdoppiamento, unita alla preoccupazione di salvare per quanto è possibile la personalità storica e circoscritta di Gesù dall'assorbimento nella figura divinizzata del Cristo, spinge l'autore del Vangelo a dare due diversi nomi e quasi due funzioni diverse al Logo. Nell'atto di staccarsi dalla vita terrena o nell'anticipazione ideale dell'evento, Gesù dice ai discepoli che il Padre invierà loro lo Spirito di Verità, il Difensore o Paracleto. Questi completerà l'insegnamento di Gesù, continuerà ad esercitare l'opera mediatrice di compenetrazione mutua tra Dio e i fedeli; darà insomma un efficace sviluppo al grande lavoro da Gesù iniziato.

Abbiamo così il primo abbozzo della Trinità cristiana: Padre, Figlio e Spirito; un abbozzo che ancora non ha una sicura consistenza logica, perchè null'altro è ancora affermato se non che il Logo, temporaneamente incarnato, vive eternamente oltre i confini della vita temporale e conserva la propria personalità, che non è legata all'incarnazione; mentre lo Spirito è, almeno come ipostasi divina, una nebulosa, una vaga promessa. A Giovanni è completamente estranea la figurazione triadica, che non si affermerà decisamente se non dopo l'influsso della filosofia alessandrina; tuttavia la presenza di questa triade, anche allo stato amorfo, nel IV Vangelo, è segno di una fioritura spontanea, non condizionata nel suo motivo centrale da nessun influsso filosofico. Il sorgere di una terza persona divina in Giovanni deriva dal bisogno di dare una continuità realistica, una successione personale all'opera di Gesù e a Gesù stesso, dopo la sua dipartita. Quella medesima esigenza che aveva imposto l'incarnazione di un Dio per la divinizzazione degli uomini, impone alle generazioni posteriori a quella che vide il mi-

racolo, e che non si accontentano di una riproduzione meramente ideale del grande evento, impone, dico, un'incarnazione nuova di Dio, non più circoscritta nel tempo, ma rinnovante eternamente il ministero divino di Gesù. L'avvento dello Spirito esprime dunque uno sforzo del già maturo pensiero cristiano per fondere la nuova storia che si va creando con quella delle origini, per accomunare nell'autorità di una identica e progressiva rivelazione l'insegnamento antico e il nuovo; per dare insomma alla chiesa, organo di una permanente illuminazione, un titolo divino. Lo Spirito alberga appunto nella chiesa e vi costituisce la derivazione immanente dal Logo, come la diretta discendenza dagli apostoli costituisce la sua derivazione da Gesù. Sono così due titoli che mirano a stabilire la filiazione divina della chiesa: un titolo storico, esterno, abbraccia l'ordine naturale della generazione; un altro spirituale e interiore fonda la filiazione pneumatica, « dall'alto ». Il corpo e l'anima del nuovo, grande organismo vengono in tal modo concepiti nella loro immanente formazione, il corpo dal corpo, l'anima dall'anima, ciascuno nella forma genetica che gli è appropriata.

Accogliamo riconoscenti da Giovanni la rivelazione del nuovo regno dello Spirito, questo contrastato regno, che antichi e moderni cercheranno invano di manomettere, con la pretesa di limitare arbitrariamente la rivelazione della verità e il rinnovamento della vita a un breve periodo della storia umana, falsamente divinizzato con un arbitrario isolamento da tutto il resto della storia. Giovanni c'insegna una più alta divinizzazione, che pone il divino non più nella solitudine, ma nella rigogliosa propagazione dell'impulso iniziale; una più alta verità,

che non è una rivelazione fatta una volta per sempre, ma una rivelazione che continuamente si compie, per l'attiva presenza del divino, che mai più si ecclisserà dalla storia. Paolo aveva allacciato al presente cristiano tutto il passato giudaico e gentile; Giovanni allaccia a quel presente il futuro: l'uno e l'altro salvano la continuità totale della vita.

Nell'esplicare il nostro còmpito storiografico, noi cercheremo di trarre frutto dall'ammaestramento di Giovanni, guardandoci dall'isolare dalla considerazione delle origini cristiane quella del posteriore sviluppo ecclesiastico. Coloro che indulgono a tale pregiudizio, nell'apparenza d'inchinarsi al divino, commettono contro di esso un grave peccato, anzi il più grave secondo la stessa considerazione cristiana: il peccato contro lo Spirito.

IV

GNOSTICI E APOLOGISTI

1. I Padri apostolici. — Il pensiero di Giovanni è già tutto staccato dalla tradizione giudaica. Non lo lega più ad essa neppure la coscienza di un'antitesi, come il pensiero paolino ancora vi era legato; si tratta ormai di due concezioni della vita estranee l'una all'altra, e quasi non più memori della primitiva unità. Tanta elevazione sulle originarie fonti non poteva conseguire il cristianesimo tutto d'un tratto, se non in qualche sporadica manifestazione del genio; ma la grande massa cristiana si mantiene a un livello molto più basso ed è tuttora aderente a quel giudaismo dal quale ha ricevuto la nuova parola di speranza e di fede.

Il livello medio della mentalità cristiana sullo scorcio del 1° secolo e nel cominciare del 2°, ci è dato, più che da Paolo o da Giovanni, da quella minuta letteratura ecclesiastica, parte della quale, coperta dai nomi gloriosi degli apostoli, è stata poi canonizzata, parte invece è restata al margine dei libri santi e forma l'opera dei così detti Padri Apostolici. Alla prima appartengono le lettere di Giacomo, di Pietro, di Giovanni, di Giuda; alla seconda

la *Dottrina dei 12 apostoli*, le *Clementine*, le lettere di Ignazio, di Policarpo, di Barnaba, il *Pastore* di Erma; e tra queste s'è insinuata un'anonima *Epistola ad Diognetum*, che però è più tardiva, appartenendo al 3° secolo. Un quadro completo di questa letteratura dovrebbe inoltre tener conto degli innumerevoli Vangeli ed Atti Apostolici apocrifi pullulati quasi dovunque s'è fatto strada il cristianesimo, e nati dal bisogno dei vari popoli di atteggiare in conformità delle proprie tradizioni storiche e mentali la buona notizia che aveva conquistato il loro animo.

In una storia della filosofia, noi possiamo procedere solleciti attraverso questa folla ingombrante di scritti, pochissimi dei quali hanno un vero e proprio interesse speculativo. Per la maggior parte, essi contengono ripetizioni e amplificazioni di temi soteriologici già noti, precetti di vita morale e principalmente norme di organizzazione ecclesiastica. Vi si delinea la prima partizione gerarchica delle funzioni (vescovi, preti e diaconi); vi si distinguono le funzioni permanenti da quelle temporanee e sporadiche (come quella degli apostoli, dei profeti e dei dottori); vi si disciplina la vita in comune dei primi stabili nuclei cristiani. Sotto questo aspetto è di particolare interesse la Διδαχὴ o *Doctrina duodecim apostolorum*, da poco tempo scoperta, e piena di caratteristici ammaestramenti intorno alle antiche comunità.

Le lettere degli apostoli sono dominate dall'interesse di conciliare l'antinomismo paolino, di trovare una composizione tra la fede e le opere, la grazia e la legge. E non solamente vi si afferma il valore delle nuove opere che s'irradiano dalla fede instaurata da Gesù, ma, poiché la fede stessa viene

trasferita nel passato, come criterio per la valutazione degli atti compiuti sotto l'impero della legge, anche le opere del giudaismo finiscono con l'essere salvate. Così Abramo che offre il figliuol suo Isacco è giustificato per l'opera sua, ispirata dalla fede e perfezionante la fede [1]. Per questa via, tutto il contenuto della vita e della legalità giudaica viene reintegrato, con grave scandalo degli spiriti più novatori, che, sulle orme di Paolo e di Giovanni, non si accontentano di vedere nel cristianesimo una mera propaggine del giudaismo. L'eresia gnostica è in gran parte una reazione degli ambienti cristiani più intellettuali contro questa tendenza irenica, che tende a costituire anche nel dominio speculativo una forma di ebionitismo.

Non bisogna tuttavia vedere nell'opera degli apostoli una mera attenuazione dell'energia vitale della nuova religione. Il ritorno al giudaismo è suggerito anche da considerazioni di alto interesse pratico: principalmente quella di salvare il nascente cristianesimo dalla taccia—gravissima nel mondo romano—di religione nuova, di *nova superstitio*. Ricongiungendo il cristianesimo alle sue fonti, l'autorità ecclesiastica gli conferisce una vetustà di gran lunga maggiore di quella d'ogni altro culto, e così lo rende bene accetto negli ambienti più rigidamente conservatori. L'equilibrato senso pratico della chiesa si rivela fin dal principio nel lasciar libero sviluppo alle opposte tendenze dei tradizionalisti e dei radicali innovatori; e allorché l'opera degli uni e degli altri sarà compiuta, rivelerà una insospettata concordia degli opposti impulsi: l'organizzazione cristiana sarà insieme nuova e antica, legata al passato e di-

---

[1] *Ep. Jacobi*, II, 14, 21.

staccata da esso; rappresenterà insomma una vera innovazione, se con questo nome s'intende non già un'apparizione arbitraria e infondata, ma un organismo storico, che ha le sue radici nel passato e il suo valore solo in sé stesso.

Un senso vivo di questa innovazione noi rinveniamo nell'opera stessa dei tradizionalisti. La conciliazione della fede e della legge non appare in essi come il frutto di un superficiale eclettismo; bensì come una conquista della nuova coscienza che s'irradia nel passato e lo trasfigura. Meta del loro sforzo è di realizzare nel cristiano l'unità piena del pensiero e della vita, della conoscenza e dell'azione; in una parola, l'integra personalità religiosa. Non possono essere retrivi degli uomini che parlano così: Siate facitori della parola, non solo uditori, perché se alcuno è uditore della parola e non facitore, egli è simile a colui che considera la natia faccia in uno specchio, perché, dopo che s'è mirato, se ne va e subito ha dimenticato quale egli fosse. Mentre, chi avrà riguardato bene nella legge perfetta, che è la legge della libertà, e avrà perseverato, egli, non essendo uditore dimentichevole, ma facitore dell'opera, sarà beato nel suo operare [1].

Passando dalle lettere apostoliche all'opera dei Padri apostolici, si avverte subito che l'interesse mentale è più vasto e più complesso. Siamo nella prima metà del 2° secolo, quando l'individuazione della mentalità cristiana è già progredita e il primitivo nucleo soteriologico s'è già arricchito alla luce della nuova gnosi. Ancora il cristianesimo non può opporre decisamente la propria intuizione della vita

---

[1] *Ep. Jacobi*, I, 22-25.

e del mondo a quella dei pagani, come farà nel 3° secolo, allorché avrà dato una soluzione propria ai grandi problemi della filosofia contemporanea; ma è già sul cammino di quella opposizione, che concepisce in termini di possibilità, come antitesi tra le due vie che sono offerte alla scelta degli uomini.

La dottrina delle due vie — della vita e della morte, della salvezza e della perdizione, del bene e del male — è molto diffusa negli ambienti cristiani del 2° secolo; quasi non c'è monumento letterario che non ne faccia menzione [1]. Il suo contenuto concettuale è di scarso valore; importante è però la sua tendenza a polarizzare la vita storica, quindi a individuare la via aperta da Gesù. I temi speculativi che meglio servono a contrassegnare l'opposizione puntuale tra la mentalità cristiana e gentile sono la paternità divina, l'incarnazione del Logo, la risurrezione della carne, l'origine della materia. Noi li troviamo quasi tutti abbozzati nelle opere dei Padri apostolici. La prima *Epistola Clementina*, che pure non ha pretese gnostiche ed ha il carattere di una lettera ufficiale della comunità cristiana di Roma a quella di Corinto, non è priva di argomentazioni teologiche. Ivi la risurrezione è elevata a funzione cosmica, nell'intento apologetico di render plausibile la risurrezione della carne. Il giorno e la notte nel loro inseguirsi, e l'uno nel sorgere dall'incubazione dell'altra (νὺξ κοιμᾶται) ci danno un esempio di risurrezione. Un altro, anch'esso meraviglioso, ci è offerto dall'origine delle piante: la Provvidenza infatti le suscita dalla dissoluzione del seme. Ma l'esempio tipico, che presto diventerà simbolico, è

[1] P. es. *Doctr. duod. apost.*, I; IGNAT., *ep. Magn.*, V, I; BARNAB., *ep.*, 19, 20, ecc.

quello del leggendario uccello arabo, della fenice, dal cui cadavere nasce un seme, che se ne nutre e risorge animale vivente. L'ingenua conclusione è che, se Dio ha prodigato la risurrezione nella natura, perché mai non l'accorderà a noi? [1].

Altre considerazioni di molto interesse sono tratte dal principio della personalità divina. Dio, in quanto è persona, non è estraneo all'intimità della coscienza umana: egli è scrutatore dei pensieri e dei propositi, che gli sono tutti egualmente presenti. Nessuno può sfuggire a lui: dove mai ci si può celare al cospetto di chi abbraccia ogni cosa? [2]. Lo schema della trinità è formato: noi abbiamo un Dio, un Cristo e uno Spirito di grazia diffuso su di noi (τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς). Ma ciò che nella prima Clementina è degno di maggior nota, è l'idea della redenzione, intesa in modo alquanto diverso da Paolo, nel senso cioè che Gesù Cristo ha dato per noi tutto sé stesso, la carne per la nostra carne, l'anima per l'anima nostra [3]. Il profondo dialettismo paolino, che annulla la carne nella carne, qui non c'è più; c'è invece l'esigenza nuova di una riabilitazione della carne, che non può essere ormai confinata nel regno del male e dell'errore, se di essa si è rivestito il figliuolo di Dio.

Questo momento positivo è anche meglio sviluppato nelle lettere d'Ignazio. La distinzione di ciò che è spirituale e di ciò che è carnale vien rifusa in una più alta unità: il cristiano, poiché opera in Gesù Cristo, fa spiritualmente anche le cose della carne [4]. Il corpo stesso si eleva così gradatamente a tempio del Signore e, santificato dalla temperanza

---

[1] CLEM. ROM., *Ep. I ad Corint.*, 24-26.

[2] Ibid., 27_6, 28. [3] Ibid., 49_6.

[4] IGNAT, *ep. Ephes.*, VIII, 2: Ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.

e dalla purezza spirituale, s'avvia verso la glorificazione promessa da Paolo. È degna di nota la perfetta convergenza dei due temi speculativi della risurrezione e della riabilitazione del corpo. Ciò che tien fermo lo spirito nella speranza della risurrezione — anche dopo che la dottrina dell'immortalità l'ha resa superflua per l'anima — è la coscienza che il corpo sia degno di un'egual sorte, che in esso risieda un valore permanente e non caduco. L'irrisione del mondo greco-romano verso l'idea della risurrezione determinerà per contraccolpo negli scrittori del 3° secolo una glorificazione anche più grande della carne, che non contrasta con la fondamentale tendenza ascetica del cristianesimo, perché il valore spirituale della carne si afferma appunto attraverso la mortificazione e la morte stessa, che, lungi dall'essere delle spoliazioni, sono delle sopravvestizioni, secondo le parole dell'Apostolo.

La radice comune dei due temi è nel principio, essenziale per la filosofia cristiana, che la materia sia compresa nel piano della creazione e non preesista all'opera divina, secondo la comune dottrina dei Greci. Soltanto se la materia è creata da Dio, essa è originariamente un bene, e, malgrado ogni defezione, è ancora assimilabile ai beni spirituali. Questa idea è familiare al primitivo cristianesimo; tuttavia noi non l'osserviamo ben differenziata né propugnata come un domma nuovo prima che la conoscenza dell'eresia gnostica e della filosofia pagana non ne abbia fatto risaltare tutta la peculiarità. Agli scrittori ancora poco familiari coi problemi della filosofia, si presenta affatto spontanea e non revocabile in dubbio l'idea che Dio abbia creato tutte le cose: che la materia possa essere fuori delle cose create, essi non sospettano neppure. Questo abbiamo

notato in Giovanni; questo possiamo notare anche nel più infantile dei romanzi popolari della stessa età, nel *Pastore*, dove si afferma che Dio creò tutte le cose, traendole dal non essere all'essere [1].

Tra gli scritti che vanno sotto il nome dei Padri apostolici, emergono le lettere d'Ignazio. Dei rimanenti, il *Pastore* testé citato è una fantasticheria ben accetta all'incolto pubblico cristiano del 2° secolo, ma che sarà presto svalutata come fonte storica e come autorità dommatica. Vi si fa, per esempio, confusione tra il Figlio e lo Spirito Santo [2]; una confusione che si ripeterà del resto in uno scrittore di tutt'altra levatura, e appartenente al 3° secolo; il che vale per noi come indizio di una lenta formazione del domma trinitario. La lettera di Pseudo-Barnaba ha in comune col *Pastor* il gusto di uno sfrenato allegorismo; la gnosi vi appare già in quella fase degenerativa, che presto ne farà un'eresia, una fonte personale arbitraria di conoscenza, in luogo di una illuminazione della fede.

Ma bella ed eroica campeggia nel 2° secolo cristiano la figura d' Ignazio. Le sue lettere sono un commosso saluto del martire alle chiese d'Asia e di Roma, mentre s'incammina verso il supplizio. La coscienza dell'imminente morte vive in ogni sua parola e conferisce alle lettere un rilievo potente, ben diverso da quell'enfasi che alcuni critici hanno voluto leggervi. Qui ci si palesa il significato profondo del martirio cristiano, che non è abdicazione e annullamento della personalità in uno slancio irriflesso di fanatismo, ma frutto di una mediata riflessione, tendente a imitare la passione di Gesù. Quando giun-

---

[1] *Pastor*. *Mand.*, I: *ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό εἶναι τὰ πάντα.* [2] *Pastor*, *Similit.*, V, 5, 2.

gerò al supplizio, esclama Ignazio[1], allora sarò uomo. Il martirio è dunque il perfezionamento sommo dell'umanità, è l'insegnamento divenuto vita; è dunque la massima affermazione della personalità cristiana.

2. Lo gnosticismo. — Gnosi vale generalmente conoscenza; e l'aspirazione a una forma speculativa o gnostica di concezione cristiana è, a partire da Paolo e da Giovanni, comune a tutti gli scrittori. Ma ciò che contrassegna lo gnosticismo ortodosso è la stretta contenenza del lavoro intellettuale nei limiti della fede e della rivelazione, la negazione d'ogni arbitraria individualità d'ispirazione mentale; mentre lo gnosticismo eretico ha caratteri del tutto opposti, in quanto i dati della rivelazione cristiana formano un parziale ingrediente di una costruzione che ha le sue basi fuori di essi ed affonda nelle più vaste tradizioni religiose del mondo greco-romano, sviluppate nel modo che a ciascun pensatore detta la sua particolare ispirazione.

Evidentemente, così intesa, la distinzione dello gnosticismo ortodosso ed eretico non è immanente alla formazione dell'uno e dell'altro; ma costituisce un lavoro della posteriore teologia cristiana, che scevera le tendenze medie e più equilibrate del pensiero, capaci di essere incluse nella linea di sviluppo che conduce fino ad essa, dalle tendenze divergenti, e conferma le une e condanna le altre come eretiche. Viene così accomunato sotto una stessa categoria un complesso d'indirizzi mentali, che rappresentano tanti sforzi isolati, e spesso convergenti, per innestare nella vita storica il recente cristianesimo, per

---

[1] Ignat., *Ep. Rom.*, VI, 2.

inquadrare la sua novità entro le forme mentali già acquisite. Il fallimento della maggior parte di questi tentativi è derivato da ciò, che, nell'ansia di sistemare, troppo spesso essi comprimevano la novità originale della mentalità cristiana e, pure nella magnificenza delle loro costruzioni, tradivano facilmente vecchi ed esauriti motivi architettonici.

Lo gnosticismo, ortodosso ed eretico, nasce dagli ambienti di cultura greco-romana; esso esprime la particolare maniera in cui il pensiero ellenizzato può familiarizzarsi col nuovo culto e coi suoi misteri. Condizione preliminare di questa alleanza è il completo distacco del cristianesimo dalle fonti giudaiche, da quelle barbariche tradizioni alle quali ogni colto e raffinato Greco ripugna profondamente. Tale distacco si effettua in Giovanni non meno che negli gnostici propriamente detti; ma mentre nel primo esso offre la possibilità di un ritorno, se non al popolo, almeno al *Libro degli Ebrei*, negli altri invece scava un abisso, perché s'impernia nella degradazione inflitta al Dio dei Giudei, col quale il pensiero cristiano ellenizzato sente di non avere più nulla in comune. E abbandonato a sé stesso, privato della guida di una tradizione che lo spinge avanti per una via ben certa, il nascente cristianesimo si trova mal preparato e solo, a contatto di grandi civiltà già formate, di filosofie molto progredite, di religioni ricchissime di riti e dommi. Di proprio, esso non ha che un nucleo soteriologico un po' fluttuante; ma ancora non ha pronte le risposte ai numerosi problemi filosofico-morali che agitano e tormentano la coscienza del religioso e fervido secolo. Si pensi alle invasioni dei misteri orientali nel mondo greco-romano; al platonismo e al pitagorismo mistico che già anticipano gli slanci speculativi del neoplatoni-

smo alessandrino e siriaco; allo sviluppo e al favore dell'astrologia, della teurgia e della magia; e apparirà imminente la possibilità che il pensiero cristiano venga travolto nel vortice della religiosità pagana. Lo gnosticismo è appunto il frutto di una prodigiosa attività sincretistica che fonde la personalità divina del Logo e tutta la soteriologia che vi è connessa con elementi cosmologici, etici, teosofici attinti alle fonti più disparate [1]. Il pericolo di un assorbimento della schietta mentalità cristiana era già latente nell'atteggiamento di Paolo, quando, trascurando gli elementi storici della vita di Gesù, fondava, sulla sua concezione del Cristo, tutta un'ardita metafisica; più grave in Giovanni che, secondo lo schema di una definizione speculativa, costruiva di getto una mistica teofania; un passo ancora e Cristo diviene un mito che la fantasia può trasfigurare a suo piacimento, inserire in una tradizione diversa dall'originaria, rendere autore di dottrine concepite nello spirito del più mistico esoterismo.

Gli eresiologi del 3° secolo, ai quali dobbiamo ampie informazioni intorno allo gnosticismo, si son dati la pena di scovare la mala pianta fin nelle sue origini più remote. Tra questi, Ippolito ha voluto anzi accentuare la derivazione pagana delle dottrine gnostiche, dando a ciascun autore, come modello, un pensatore greco. Le notizie sugli gnostici del 2° secolo sono le più precise e minute, tanto che non fanno troppo rimpiangere la perdita dei testi originali. Invece hanno un carattere quasi interamente leggendario i ragguagli intorno ai loro predecessori del 1° secolo: figure che restano appena sul margine della storia, come quella di Simon mago, di Menan-

[1] In prevalenza, alla misteriosofia.

dro, Cleobulo, Dosideo, Cerinto ed altre minori. Nella prima metà del 2° secolo si muovono i primi grandi personaggi veramente storici: l'antiocheno Satornilo, l'alessandrino Basilide, e il rappresentante più eminente dello gnosticismo, Valentino, che per la sua lunga permanenza a Roma, poté esercitare un potentissimo influsso. L'indirizzo speculativo di questi pensatori trova un pratico integramento nell'operosità di Marcione, che fonda una chiesa gnostica: contro di lui particolarmente si appuntano le armi dei cristiani, i quali di buon'ora intuiscono che il vero pericolo che minaccia la loro chiesa non è tanto nelle astruserie metafisiche di qualche pensatore, quanto nella formazione di un organismo antagonistico, capace di contrastare efficacemente la propaganda cristiana tra le masse. Dei documenti gnostici originali non c'è rimasto che qualche più tardiva fioritura: la *Pistis Sophia*, i due libri di *Jeû*, e frammenti di Vangeli gnostici, tramandati a noi in lingua copta.

Il fondo comune delle dottrine gnostiche è un problema morale, quello dell'origine del male (πoθὲν τὸ κακὸν) elevato a problema cosmologico, perché secondo la premessa oggettivistica, ricevuta dai Greci, le ragioni del male sono contenute nelle ragioni stesse dell'essere. Se il male non nasce dalla volontà cattiva e peccaminosa, ma ha un principio autonomo e sostanziale, la sua individuazione deriva essenzialmente dalla soluzione del problema metafisico che concerne la costituzione della realtà oggettiva. Per gli gnostici, il male è insito nella materia, dualisticamente concepita di fronte allo spirito. Ma la materia non è più il non essere della speculazione ellenica; le cosmogonie orientali hanno suscitato l'esigenza di attribuirle un valore positivo e di derivarla

geneticamente da un principio sostanziale e reale. Anche il giudaismo, quando concepisce Jahve come creatore del cielo, del mare, della terra, non sospetta che al di là di questa sostanza esista una materia metafisica increata e coesistente dall'eternità con Dio; e il cristianesimo lo segue per questa via, anch'esso ignaro dell'ulteriore problema intuito dai Greci.

Ma da una posizione speculativa più ingenua e indifferenziata nasce una più tormentosa esigenza; non si tratta di constatare l'esistenza di una materia originaria, bensì di derivare da qualcos'altro l'essere della materia, di includerla nel processo creativo. Gli gnostici intendono siffatta genesi come una degenerazione di un principio originario, unico, ingenerato, essenzialmente buono. Satornilo dà a questo principio il nome di Dio Padre sconosciuto [1]; Basilide lo concepisce addirittura come un non-essere: « nulla era, non sostanziale non insostanziale, non semplice non composto » [2]; dove la negatività va intesa come impossibilità di individuare Dio con attributi positivi. Ippolito, al quale dobbiamo questa informazione, si dà infatti la cura di aggiungere che il non-essere di Basilide è identico al Dio di Aristotele (νόησις νοήσεως) che vale anch'esso per lui come un non-essere; il che vuol dire che la premessa del sistema non è panteistica, ma rientra nel mistico teismo dei platonici.

Dal Dio sconosciuto e ineffabile procedono per emanazione tutte le cose e attenuano la pienezza della sua essenza a misura che se ne allontanano. Nel sistema di Basilide, dal Padre nasce Nun, da questo, Logo, quindi Fronesis, poscia una coppia di eoni, Sofia e Dinamis, donde emanano successiva-

---

[1] HIPPOL., *Ref.*, VII, 28. [2] Ibid., VII, 14.

mente le Virtù, i Principati, gli Angeli primi, fabbricatori del primo cielo. Questo complesso di emanazioni, degradanti dal Dio primevo e a lui inferiori, poiché generate, forma il pleroma, totalità di esistenze spirituali in sé compiuta, dove albergano le perfezioni del mondo intellettuale (κόσμος νοητός) dei greci.

Ma la generazione del mondo materiale non può, secondo gli gnostici, essere concepita in continuazione col pleroma: tra lo spirito e la materia vi è un *hiatus* incolmabile, che nell'ordine della generazione deve tradursi in una brusca caduta, nella quale lo spirito si annienta e costituisce la materia. Siamo così in presenza di una doppia generazione, l'una che conserva, sia pure attenuato, il carattere del principio primitivo, l'altra che lo perverte: emanazione vera e propria nel primo caso, creazione nell'altro. Il cristianesimo, sia detto per incidente, farà tesoro di questa distinzione e la collocherà, con modificazioni notevoli, nel proprio sistema intellettuale. Nella filosofia gnostica, essa è il fondamento di una svalutazione profonda della creazione, che la riflessione morale rende anche più accentuata. La materia nasce da una degenerazione metafisica ed etica della realtà spirituale del pleroma [1].

La scuola valentiniana dà una mitica immagine di questo processo. Essa si rappresenta il pleroma configurato come una serie di 30 eoni, disposti gerarchicamente per sigizie, sorta di accoppiamenti di princìpi maschi e femmine (Bython e Silenzio, Conoscenza e Verità, Logo e Vita, Uomo e Chiesa, e così via) [2]. La generazione della materia è opera

---

[1] IREN., *Adv. haeres.*, I, 19, 1: ὑστερήματος καρπόν.
[2] Ibid., I, 1.

involontaria e inconsapevole dell'ultimo eone (Achamoth) che concepisce l'insano desiderio di salire alle regioni superiori del pleroma, per conoscere Bython; incapace di sostenerne la visione, cade in uno stato di prostrazione e di disperato sconforto. La materia è frutto di questo malsano travaglio e della dolorosa passione che l'ha seguìto. Metafisicamente imperfetta, perché nasce dall'eone isolato, fuori dell'accoppiamento che ha la virtù di creare una realtà compiuta, la materia è anche moralmente deficiente, come concrezione di una morbosa passionalità. La feconda immaginazione degli gnostici assegna l'origine di tutti i caratteri della materia da una particolare manifestazione della passionalità di Achamoth: dalle sue lagrime vengono fuori i mari, le fonti, i fiumi e tutte le materie umide; dal riso la luce, e così via [1].

Fin qui il pensiero propriamente cristiano è ancora estraneo alla concezione gnostica, che si svolge nell'àmbito della comune mentalità dei misteri orientali; ma la soteriologia cristiana interviene nella spiegazione dell'inverso processo, attraverso il quale la colpa dell'eone caduto vien riscattata e la materia è vinta. Pei valentiniani, il Cristo, eone del pleroma, viene inviato da Bython sulla terra, allo scopo di redimere l'umanità dall'opprimente materia e ricongiungere ciò che nell'uomo è spirituale alla propria fonte. Dalla redenzione è naturalmente esclusa la realtà materiale; e l'uomo stesso non potrebbe partecipare di quel dono se non contenesse in sé originariamente un principio spirituale, non derivato dal processo della creazione. Gli gnostici sono concordi nell'attribuire la formazione degli elementi psichici e somatici dell'uomo ad esseri molto infe-

[1] IREN., I, 4.

riori alla somma divinità, ad angeli o al Dio dei Giudei, concepito come un arcangelo e collocato fuori del pleroma; ma soggiungono che, data la debolezza della creatura formata da artefici così imperfetti, Iddio rifuse nell'uomo una scintilla di vita (σπινθῆϱα ζωῆς), che lo eresse e lo rese vitale. Questa scintilla spirituale, dopo la morte, si ricongiunge alla sua fonte, mentre gli altri elementi costitutivi si dissolvono[1]. L'opera redentrice del Cristo si legittima quindi come preventiva separazione di ciò che nell'uomo è carnale da ciò che è spirituale: una legittimazione, tuttavia, molto imperfetta, perché se la spiritualità e la materialità sono categorie inconvertibili e rigide l'opera mediatrice del Logo è resa superflua, e quel che decide del ricongiungimento al pleroma o della distruzione totale è l'originaria appartenenza all'una o all'altra categoria.

E in realtà, lo gnosticismo nega ciò che costituisce l'originalità di quella mediazione, nella soteriologia cristiana: l'incarnazione stessa del Logo. Cristo agisce sugli spiriti come puro spirito, non contaminato dalla materia. La sua corporeità è soltanto apparente: quindi gli gnostici diranno che Gesù è passato attraverso Maria come l'acqua attraverso un tubo[2]; diranno che Gesù non ha effettivamente sofferto il supplizio; anzi Basilide, ingenuamente, farà apparire tutta la passione del Calvario come un volgare gioco di prestigio: per lui, nel martirio della croce, s'è sostituito a Gesù un cireneo, che ha rivestito le sue parvenze ed ha realmente sofferto: mentre, libero di ogni pena, Gesù si teneva in disparte e irrideva i suoi crocefissori.

---

[1] IREN., I, 24, 1.

[2] Ibid., I, 7: *καθάπερ ὕδορ διὰ σωλῆνος ὁδεύει.*

Questa fantastica dottrina è passata alla storia col nome di docetismo (da δοκεῖν, apparire) ed ha incontrato favore negli ambienti ellenistici, ai quali ripugnava ammettere che una divinità potesse realmente subire un supplizio infamante. Sono affetti da tendenze docetiche alcuni Vangeli ed Atti apocrifi, come il Vangelo di Pietro, gli Atti di Andrea, di Paolo, ecc.

D'altra parte l'opera redentrice è resa superflua anche dall'irrigidita separazione degli elementi spirituali e corporei costituenti l'uomo, ciascuna categoria avendo in sé già precostituita la propria sorte. Gli gnostici cercano tuttavia di attenuare le conseguenze del loro naturalismo, inserendo, sull'esempio dei platonici, una sostanza media, psichica, tra le sostanze opposte, e conferendo ad essa la possibilità di volgersi verso l'una o l'altra. Ma una sostanza è per sua natura incapace di convertirsi in un'altra sostanza [1]; quindi avviene che la psiche s'inserisce tra lo spirito e la materia come qualcosa che partecipa della rigidità di entrambi e consolida la loro naturalistica opposizione in luogo di comporla. Essa costituisce un'ipostasi, avente un suo definito carattere e un limite insuperabile, che le vietano di raggiungere lo spirito che la sovrasta. La sua origine cade fuori del pleroma; il suo destino non può compiersi pertanto in congiunzione con esso. L'anima, appartenendo all'ordine delle creature, è destinata a dissolversi col corpo.

Questa tripartizione s'irrigidisce anche più quando gli gnostici la trasferiscono dall'uomo ai gruppi di uomini e separano gli uomini ilici o materiali,

---

[1] Si ricordi che la dialettica platonica esclude ogni trapasso di una specie in un'altra.

dagli psichici e dagli spirituali [1]. Qui le conseguenze dell'originaria posizione naturalistica sono rese irreparabili: per l'umanità non v'è altra salvezza se non quella che è predestinata dall'originaria appartenenza ad una delle altre classi: gli uomini ilici sono fatalmente soggetti a dissolversi; gli psichici a vivere in una specie di limbo, insieme col Dio dei Giudei (il Demiurgo), avente anch'egli la stessa natura; solo gli spirituali si ricongiungono al pleroma. Gli gnostici classificano sé stessi tra gli uomini spirituali, i cristiani tra gli psichici, negando loro ogni speranza di elevazione. Rivivono in queste classi le vecchie caste aristocratiche dell'Oriente, inesorabilmente chiuse ad ogni scambio fecondo. Dalla coscienza di formare un gruppo privilegiato, non soggetto a cadute o a pervertimenti, gli gnostici traggono strane conseguenze: che cioè ad essi non occorre operar bene, dominare le proprie passioni, contenere la carne; anzi si abbandonano ad ogni eccesso carnale, reputandosi immuni da corruzione. Se la materia non può in alcun modo infettare lo spirito ed è indifferente ed estranea alla vita spirituale, le si può dare libero sfogo, senza timore di esserne contaminati. Ireneo, che riferisce le abbiezioni degli gnostici, esagerandole forse nel suo zelo, è sul punto di perdere la sua abituale serenità e commenta con sdegno l'insana pretesa di quegli uomini, i quali « tengono per ignoranti e rozzi noi cristiani, che per timore di Dio ci guardiamo dal peccare anche nel pensiero e nella parola, ed esaltano sé come perfetti e semi di elezione. Noi possediamo la grazia in usufrutto (ἐν χρήσει), essi in proprietà. Noi chiamano psichici, sé spirituali; onde a noi è necessario

---

[1] IREN., I, 8.

operar bene per salvarci, ad essi no: infatti non l'azione conduce al pleroma, ma l'origine (σπέρμα) » [1].

In questo disprezzo delle opere c'è indubbiamente una esagerazione, anzi un pervertimento del grande principio paolino della giustificazione per mezzo della sola fede. La derivazione da Paolo è osservabile, più che nella scuola di Valentino, in quella di Carpocrate, scrittore della metà del secolo 2°, il quale ha esplicitamente professato, secondo Ireneo [2], che le opere sono per sé indifferenti, e solo dalle convenienze umane distinte con la qualifica di buone o cattive. Il figliuolo di Carpocrate, Epifane, prodigioso fanciullo, morto a 17 anni ed onorato come un Dio, trasse invece alle estreme conseguenze l'altro grande concetto paolino della legge. Di una sua opera *Sulla Giustizia*, malauguratamente perduta, ci ha conservato due preziosi frammenti Clemente alessandrino. Uno di essi enuncia questa dottrina: la giustizia imposta da Dio consiste in un certo comunismo fondato sull'uguaglianza, che la natura ci rivela in tutte le sue grandiose manifestazioni. Gli uomini hanno invece creato le leggi che, impotenti a disciplinare le loro voglie e a sanarne l'ignoranza, hanno educato le menti al sotterfugio e ai ripieghi. Esse sanzionarono la proprietà, annientando la splendida comunanza progettata da Dio; crearono il mio e il tuo; ruppero il disegno armonico dell'universo. La legge, violando l'eguaglianza del comunismo, ha prodotto il ladro, come ha prodotto l'adultero. Anche la donna infatti non può essere di un solo, ma il libero amore è la legge fatale della vita [3].

La contrarietà al matrimonio è comune a tutti

---

[1] IREN., I, 6, 4. [2] Ibid., I, 25, 4.

[3] Cito questo brano nella trad. del Bonaiuti.

gli gnostici, e forma anzi il fondamento della dottrina sociale di una particolare setta gnostica, quella degli Encratiti, ai quali Ippolito riconosce strette affinità coi Cinici [1].

La scuola gnostica culmina con Valentino e coi suoi seguaci, che le fonti ci tramandano come autori di numerosi salmi, lettere, omelie, visioni e di un *Evangelium veritatis*. Clemente alessandrino [2] ci ha conservato alcuni frammenti di una vivida omelia di Valentino, che chiaramente testimoniano la maniera platonica del loro autore. Agli gnostici egli attribuisce una funzione redentrice analoga a quella di Gesù, chiamandoli immortali fin dall'origine, vittoriosi della morte e del mondo, signori della creazione e della vita mortale. Il sistema valentiniano è il più complesso dei sistemi gnostici: ricchissimo di emanazioni è il suo pleroma; compresa di un'alta funzione cosmica la sua soteriologia. Nella spiegazione della materia, mentre altri pensatori si limitano a chiamare a raccolta una coorte di angeli, Valentino cerca invece di penetrare il momento passionale, umano quasi, che presiede alla travagliata genesi del mondo corporeo.

Nella concezione del Cristo, c'è grande dissenso in seno alla scuola valentiniana, che si suddivide in due rami: la scuola italica, alla quale appartengono Eracleone e Tolomeo, sostiene che Gesù abbia avuto originariamente un corpo animato e che lo spirito sia disceso in lui solo nel battesimo, sotto l'aspetto di una colomba; la scuola orientale, tra cui si ricordano Assionico, Teodoto, Bardesane, afferma che

---

[1] Hippol., VIII, 20.

[2] Clem. Alex., *Stromat.*, IV, 13 e *passim*.

il corpo di Gesù sia pneumatico e che lo spirito sia disceso direttamente su Maria [1].

Il migliore scolaro di Valentino è Tolomeo, che perfeziona con la dialettica il sistema emanatistico del maestro. Di lui abbiamo una *Lettera a Feno*, su Mosè e la sua legge [2], che è dagli storici considerata come il gioiello della letteratura gnostica. In essa si contesta che la legge sia opera di Dio Padre, a causa delle sue imperfezioni, od opera del demonio, perché vi contraddicono esplicite testimonianze del Salvatore. Con rara perspicacia, Tolomeo cerca di sceverare, nel Pentateuco, ciò che appartiene alla diretta ispirazione divina, da ciò che è opera propria di Mosè e dei maggiorenti del popolo ebraico. La prima parte è a sua volta divisibile, a seconda dell'intrinseca bontà del contenuto dei vari precetti; alcuni di essi sono nobili e puri senza miscuglio di male, come per esempio quelli del decalogo; altri sono ingiusti e odiosi, come quelli sulla vendetta e la persecuzione; altri infine sono di natura sensibile, ma suscettivi di una più alta interpretazione spirituale, come quelli sulla circoncisione, il sabato, il digiuno, la pasqua. L'opera del Salvatore ha confermato i primi, abrogato i secondi, elevato gli ultimi. E dall'intrinseco carattere delle norme, prese nel loro complesso, si deduce facilmente che esse hanno per autore un essere intermedio tra Dio Padre e il demonio, cioè il Demiurgo, che si può anche chiamare, in contrapposto col Dio buono, il Dio giusto, intendendo con questo appellativo che egli è arbitro della legalità.

Anche l'armeno Bardesane (154-223), fine temperamento di poeta, è autore di un *Libro delle leggi dei*

---

[1] Hippol., VI, 35.

[2] Conservataci da Epifanio (*H.* XXXIII).

paesi, nel quale fa derivare la legge dal libero arbitrio degli uomini, non scevro tuttavia da influssi astrali, ed attribuisce alle leggi un valore insindacabile, in virtù di considerazioni d'ordine sociale [1].

L'elemento pratico è preponderante in Marcione, fondatore di una setta, la più infesta ai cristiani nel 2° secolo, della quale Giustino c'informa, nell'anno 150, che era già molto diffusa per tutto l'impero. Figlio di un vescovo, Marcione cominciò col militare nelle file dei cristiani. Nell'anno 140 si recò a Roma e si propiziò i reggenti della comunità con un'elargizione molto cospicua; ma inclinò ben presto verso l'eresia di Cerdone, uno gnostico dualista, che affermava l'esistenza di due divinità, l'una buona e l'altra malvagia, quest'ultima creatrice del mondo; ripudiava la legge mosaica, negava a Gesù un corpo reale. Al suo seguito, Marcione intese erigersi a riformatore pratico della chiesa cristiana, propugnando il più netto distacco dal giudaismo, il disprezzo ascetico per la natura creata e le altre tesi comuni dello gnosticismo. Compose una Bibbia in due parti: Εὐαγγελίον e 'Αποστολικόν, valendosi, come fonti, di un Luca mutilo e di alcune lettere paoline e ripudiando le rimanenti fonti tradizionali. Inoltre, per confermare l'antitesi tra l'Antico e il Nuovo Testamento, e il conseguente distacco dal giudaismo, scrisse le 'Αντιθέσεις, perdute come tutte le altre sue opere, o meglio travolte dalla violenta reazione cristiana contro la scuola. Il nucleo del pensiero di Marcione è in fondo un paolinismo esagerato, che sforza fino al diteismo le grandi antinomie di Paolo,

[1] Ricerche più recenti, del Nau e dello Haase, tendono ad escludere che Bardesane sia da annoverare tra gli gnostici nel senso comune della parola, essendo il suo pensiero estraneo al dualismo metafisico-etico dello gnosticismo.

creando una posizione che si rivela insostenibile nell'àmbito stesso della scuola marcionita. Il suo scolaro Apelle giunge ad una conclusione più moderata. combattendo il diteismo, pur senza risparmiare la critica, nei *Sillogismi*, al Vecchio Testamento.

Dal pensiero gnostico pullulano numerose sètte. Vengono ricordate nelle fonti quelle dei Naasseni od Ofiti, dei Perati, dei Sethiani, di qualche interesse quest'ultima, che esaspera l'antitesi giovannea della luce e delle tenebre, e concepisce il mondo come una spaventosa confusione di luce e di tenebre, a dissipar la quale discese Gesù. Motivi giovannei ricorrono ancora nell'opera gnostica di maggior mole che ci sia pervenuta, la *Pistis Sophia*, che fu un tempo attribuita a Valentino, ma che in realtà appartiene alla sua scuola più tardiva (3° secolo). È un'opera che solo in qualche ambiente esoterico ha potuto avere una valutazione entusiastica; ma che in realtà è, speculativamente, molto mediocre; artisticamente, monotona e incolore. È una serie di lamentazioni di un eone caduto nelle tenebre e nel caos, che, per mezzo di una espiazione gnostica, riceve da Gesù la grazia di risalire nel regno della luce. Alle più strane fantasticherie si mescola un accento sincero e umano di dolore e di contrizione, la cui ispirazione cristiana contrasta tuttavia con qualche sentimento pagano, che si esprime, p. es., nel desiderio della vendetta [1].

E qui ci arrestiamo nell'esame delle fonti gnostiche: troppo sarebbe sproporzionato all'economia del nostro lavoro il raccogliere le sovrabbondanti informazioni d'Ireneo, Ippolito, Tertulliano e Pseudo-Tertulliano, Epifanio ed altri più recenti; nonché i

---

1 Sembra che quest'opera risulti da una compilazione non bene amalgamata di due scritti diversi.

frammenti o le notizie dei vangeli di Pietro, degli Egizi, di Maria, di Filippo, di Eva, dei Logia, dei papiri di Oxyrhinchos, degli Atti di Pietro, di Paolo, di Giovanni, di Andrea, ecc., tutti più o meno affetti di gnosticismo. Non occorre, dice argutamente Ireneo, saggiare tutta l'acqua del mare per accorgersi che è salata! E lo gnosticismo, malgrado la grande varietà delle sue tendenze storiche, si compendia in pochi principi centrali, facilmente individuabili. Contro la pigrizia mentale dei meri fedeli, esso afferma il valore più alto della gnosi, rivelatrice dei misteri profondi della creazione e della redenzione, che scaturisce da una superiore natura pneumatica e divina, sovrapposta alla mera psiche animale dell'uomo. Come nella concezione dei misteri, da cui discende, questa gnosi non è conoscenza razionale e riflessa, ma vita ed esperienza immediata, che cala dall'alto, a guisa di un dono (χάρισμα) di Dio, e trae l'uomo, al di sopra della sua esistenza corporea e psichica, nel mondo del soprasensibile. Di qui la rigida separazione tra psiche e pneuma, che oppone l'una all'altra, anche nell'ordine morale, due nature inconvertibili e divide gli uomini in due caste senza commercio reciproco [1]. Con questo corredo di nozioni orientali, lo gnosticismo, abbandonandosi a un' ispirazione che non ha freno nella tradizione e nell'autorità, rischia di annullare lo scarso patrimonio delle idee cristiane, confondendole nel *mare magnum* della gnosi pagana. La sua intuizione dualistica, la sua svalutazione del creato, il suo ostentato disprezzo per il giudaismo, lo rendono assai più affine all'ellenismo che al cristianesimo; e tut-

---

[1] REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, cit., pp. 66, 70, 73; *Poimandres* (Leipzig, 1904), p. 158.

tavia il fatto stesso che il suo materiale è almeno in parte cristiano e che la sua figura storica è quella di un'eresia cristiana è di gran momento per l'individuazione della mentalità antagonistica. Il lavoro dei Padri del 3° secolo è tutto materiato dalla critica del pensiero gnostico, che ha posto problemi nuovi ai quali appare necessario dare una soluzione cristiana. I quadri della nuova teologia si ampliano e si arricchiscono nel corso dell'aspra polemica, e le stesse storture della gnosi anarchica svelano campi inesplorati da fecondare. Ma lo gnosticismo ha, nell'organizzazione della mentalità cristiana, non solamente questo valore negativo e polemico, bensì ancora un valore positivo inestimabile: quello di aver iniziato la compenetrazione delle nuove idee con la speculazione ellenica, additando così una via molto ricca di promesse.

3. Cristianesimo e impero. — Mentre lo gnosticismo rappresenta un fermento interiore della mentalità cristiana che la spinge a svilupparsi, l'ambiente pagano agisce invece su di essa quasi dall'esterno e, con la sua opposizione, forma, per via opposta, un coefficiente altrettanto potente d'individuazione. La resistenza che i cristiani incontrano nell'affermare la propria personalità li porta a differenziarsi, li obbliga a formarsi un mondo proprio, che non sia in alcun modo legato al sistema intellettuale dei pagani. E il progresso di questo lavoro d'individuazione sta in ciò che, mentre in un primo tempo l'isolamento appare gravoso, e pur sopportabile come un onere della grande milizia; in un secondo tempo, poi, esso viene accolto con un senso di orgoglio, come segno di elevazione. E, a forza di lavorare

intensamente in quel mondo dove l'orgoglio romano li aveva rinchiusi, i cristiani finiscono con accorgersi che il vasto mondo circostante è stato assorbito e trasformato, sì che la loro solitudine significa che ésistono essi solo nel mondo.

I progressi nell'espansione dello spirito cristiano sono prodigiosi. Nel primo secolo, il cristianesimo forma una setta ancora mal distinta dal giudaismo e al principio coperta dalla tollerante indifferenza che nei domini dell'impero è propizia alla religione degli Ebrei, anche quando le necessità politiche impongono sanguinose repressioni d'insurrezioni giudaiche. La religione di Jahve conserva la legittimità di una religione antica, legalmente riconosciuta. Ma, appena il cristianesimo comincia a differenziarsene, vien colpito dallo sfavore che generalmente accoglie ogni *superstitio nova*. La maestà dell'impero non interviene neppure per ispirar misure repressive; le prime persecuzioni hanno il carattere di ordinari provvedimenti polizieschi, giustificati da motivi di ordine pubblico. La schiera dei martiri del 1° e del 2° secolo è molto esigua, come vien riconosciuto anche da uno scrittore insospettabile, il Padre alessandrino Origene. Solamente nel 3° secolo, l'impero ha l'intuizione che il cristianesimo sia un nemico temibile, capace di minare le basi politiche della costituzione romana; e infierisce con alcune persecuzioni sanguinose, nello spazio di un cinquantennio (dal 249 al 303); ma la misura tardiva si rivela inefficace e il cristianesimo emerge trionfante dalla repressione.

La critica degli scrittori pagani alla nuova religione, dalle dure e sprezzanti parole di Tacito e dalle beffe di Luciano alle ampie e pensate confutazioni di Celso e di Porfirio, rivelano tutte, benché in di-

versa misura, una scarsa coscienza del valore degli avversari e dell'entità delle riserve spirituali che una setta nuova e piena di fervore porta con sé nella lotta. Quelle critiche si svolgono generalmente sul piano del comune intellettualismo ellenistico, incapace di guardare oltre le facili apparenze del lavoro mentale e incline all'illusione che la forza viva di un sistema sia nella coerenza formale delle sue parti. Esse si accentrano in pochi punti fondamentali: contraddittorietà, incoerenze, falsificazioni estratte in gran copia dai libri santi; accuse di ateismo; imputazione di abbominazioni d'ogni sorta (come i conviti tiestei e i concubiti edipodei); condanna di tutto il regime di vita cristiano come antipatriottico e infesto alla grandezza dell'impero.

I cristiani seguono volentieri i loro avversari su questo terreno. Nel 2° secolo sorge tutta una falange di apologisti, pronta a ribattere le accuse valendosi delle stesse armi: ritorcendo quella di ateismo, col togliere in prestito ai Greci i princìpi della critica evemeristica, che svela, negli dèi dell'Olimpo, degli uomini truccati; palesando le contraddizioni e le incoerenze delle mitologie greco-romane e degli stessi sistemi filosofici più accreditati; contestando facilmente le accuse che concernono la moralità della propria vita.

Ma non è qui l'originalità della tattica dei cristiani, che troppo scenderebbe al livello di quella avversaria, mentre in realtà se ne eleva costituendo una delle precipue ragioni del loro successo. La schermaglia a base di ritorsioni è appropriata a qualche scrittorello di poca importanza, come p. es., Ermia, che scrive una *Gentilium philosophorum irrisio*, zeppa di luoghi comuni contro i filosofi greci; ma i maggiori apologisti ricorrono solo raramente a

siffatti mezzi, e quasi per indulgenza al gusto del pubblico; essi sanno far molto meglio. Un Giustino, ad esempio, mostrerà di stimare altamente la filosofia pagana, e spiegherà la perfetta consonanza dei suoi dommi con quelli del cristianesimo; ma insinuerà in questo riconoscimento un principio che lo volge tutto a proprio favore: quello cioè che le verità filosofiche dei gentili sono tali perché costituiscono parziali rivelazioni della verità cristiana, anzi copie imperfette di modelli cristiani. L'apparente anacronismo è appianato avocando alla storia del cristianesimo tutto l'Antico Testamento, sottratto ai Giudei; e, poiché risulta incontestabile l'anteriorità di Mosè, di Salomone, dei profeti, rispetto ai più antichi filosofi greci, è facile dimostrare che questi abbiano attinto da quelli i propri dommi [1].

È una tattica che a noi moderni, educati a una più fine filologia, può apparire puerile, ma per quei tempi era scaltra ed efficace. Essa conseguiva il triplice risultato di scagionare il cristianesimo dalla taccia di *religio nova*; di sottrarre ai Giudei il loro libro, o meglio d'imputarne ad essi soltanto la parte negativa, a prova di una caduta in un'abbiezione sempre più grande, attribuendo invece al latente ed immanente cristianesimo tutti i privilegi e le promesse di Jahve; e infine di assumere come forza propria il prestigio della filosofia pagana, disarmando nel tempo stesso gli avversari.

Una simile tattica veniva seguìta nei riguardi dell'impero. Solo qualche scrittore più intemperante, come Ippolito nel 3° secolo, scaglia ingiurie contro l'impero e ne fa una satanica contraffazione della cristianità [2]; ma i finissimi diplomatici del 2° se-

[1] JUSTINI, *Apol.*, I, 20, ecc. [2] HIPPOL., in *Daniel.*, IV, 9.

colo son ben altrimenti riguardosi. Essi si richiamano alla celebre massima di Gesù sulla legittimità del governo terreno, alla definizione paolina dell'autorità come θεοῦ διάκονος (*Rom.*, 13, 1) e professano riverenza all'imperatore, che collocano immediatamente dopo la divinità. Giustino riconosce che il fine dell'impero è buono perché fonda la pace terrena; e il vescovo Melitone va molto oltre, affermando che senza l'impero, preparato e disposto intenzionalmente da Dio, non sarebbe stata possibile la missione universale del cristianesimo; ma per dimostrare che l'impero ha ricevuto più di quel che abbia dato, soggiunge che il cristianesimo è stato per esso, fin dal suo sorgere, copiosa sorgente di bene, sì che da Augusto in poi nessuna sciagura l'ha funestato. La coincidenza nell'origine delle due grandi istituzioni appare miracolosa e provvidenziale; anche quando sono appena un manipolo, i cristiani non esitano a misurare la loro piccola chiesa con lo sterminato impero, anzi a riconoscere nella prima un valore fondamentale e primario. Il fine delle apologie politiche è infatti adombrato nel principio espresso da Aristide: che tutte le cose esistano e perdurino nell'esistenza in virtù dei cristiani; altri soggiungono che i cristiani sono il fine e il senso del mondo, per amor dei quali Dio ha apparecchiato la creazione e ora sospende il giudizio finale; anche l'impero è dunque legato all'esistenza del cristianesimo e ne riceve forza e vita.

Così sono gettate le basi di un durevole accordo: Tertulliano e Origene riprenderanno con maggiore ampiezza e più sicura coscienza l'opera dei loro predecessori, ponendo sempre meglio in luce la premessa essenziale dell'accordo, cioè la priorità della chiesa. E sorge ben presto da questa sicura intuizione po-

litica la concezione delle due città, della πολιτεῖα divina e di quella terrena, l'una distinta dall'altra nell'esplicazione dei propri còmpiti particolari, ma non totalmente separate, anzi tali che le particolarità dei còmpiti si armonizzano e si fondono nell'universalità del fine comune, che è l'avvento della città divina, a cui collaborano in diversa misura l'educazione spirituale impartita dalla chiesa e il governo materiale dell'impero. L'antiveggenza cristiana ha concepito questa altissima finalità fin da quando l'impero disdegnava di riconoscere nel cristianesimo un collaboratore ed anche un nemico; e il successo ha coronato l'ardimento della concezione e la tenacia del proposito di effettuarla.

4. Gli apologisti. — Abbiamo brevemente accennato ad alcuni aspetti politici dell'opera degli apologisti, e non c'indugeremo più a lungo intorno ad essi, per non esorbitare dal nostro còmpito. I rapporti del cristianesimo con l'impero a noi interessano essenzialmente per renderci conto delle forze individuatrici del pensiero cristiano. La filosofia degli apologisti, nella maggiore complessità e ricchezza del suo contenuto, in rapporto con la speculazione dei Padri apostolici, ci rivela quale impulso al differenziamento della mentalità cristiana abbiano apportato le feconde lotte del 2° secolo contro l'ostile ambiente pagano-imperiale.

Le più antiche apologie sono quelle di Quadrato all'imperatore Adriano e di Aristide ad Antonino Pio; la prima è andata perduta; ci resta la seconda, molto semplice e popolare, di scarso valore dommatico. La prima figura pienamente formata di pensatore cristiano è quella del martire Giustino, autore

di due *Apologie*, composte intorno al 155 e di un *Dialogo con Trifone giudeo* posteriore di cinque o sei anni. Giustino si professa esplicitamente filosofo e cristiano, due attributi che invano il rozzo filisteismo cercherà di rendere incompatibili, e che anzi sempre meglio si andranno compenetrando nella storia, e costituiranno l'aristocratica figura del filosofo cristiano, molto superiore alla media dei semplici fedeli. Nel *Dialogo con Trifone*, Giustino ci fa una interessante storia della sua educazione mentale, narrandoci le successive peregrinazioni attraverso i vari sistemi filosofici più accreditati (lo stoico, il peripatetico, il pitagorico) nessuno dei quali lo soddisfa, fino a che riesce a trovare un punto di sosta nel platonismo, che gli fa intravvedere l'idea di Dio e i problemi concernenti il destino finale degli uomini. La conversione al cristianesimo è mediata dall'influsso del pensiero platonico, e, più ancora, dallo studio della Bibbia, che gli rivela la parola divina nella sua immediatezza [1].

Questa serie di passaggi ha un valore tipico: è una storia del pensiero condensata nella psicologia di un pensatore. La conciliazione della filosofia e della Bibbia è la fase, diciamo così, contemporanea di siffatta storia. Sulle tracce di Filone, Giustino ricerca un antecedente biblico delle verità filosofiche più importanti: in Mosè e nei Profeti gli appare anticipata tutta la speculazione ellenica. Se questa faticosa ricerca di fonti è indubbiamente sforzata e arbitraria, solidissimo è invece il presupposto ideale sul quale si fonda: la verità, che è stata rivelata compiutamente ai cristiani, s'era rivelata parzialmente già prima dell'incarnazione, come testimonia

---

1 JUSTINI, *Dial.*, III-VII.

la Bibbia, riferendo le manifestazioni della parola divina nella storia; è naturale quindi che ogni pensatore, anche pagano, abbia veduto qualche traccia del verbo disseminata nel mondo, quel tanto almeno che era in rapporto col proprio essere, ed abbia così potuto esprimere delle verità parziali. Le contraddizioni che i cristiani notano nei pensieri dei filosofi derivano dalla frammentarietà di essi e dalla mancanza di una gnosi superiore e coordinatrice [1]. D'altra parte, il riconoscimento di quel che contengono di vero le varie filosofie non costituisce una concessione fatta per amor di pace, bensì una reintegrazione del patrimonio cristiano, una presa di possesso della proprietà sua.

La *reivindicatio*, a dir vero, non è esente da rischi: a forza di metter mano su tutto, Giustino introduce in casa sua alcune cose manifestamente aliene e ripugnanti ai titoli cristiani, come, p. es., la dottrina che Dio ha creato il mondo foggiando la materia informe, troppo leggermente trasferita da Platone a Mosè [2]. Ma gli si perdonano siffatte pecche, in vista del santo zelo col quale ha voluto arricchire la casa del Signore, togliendo, p. es., agli stoici l'idea dell' ἐκπύρωσις per legittimare la dottrina del giudizio finale, svolgendo i concetti della causalità divina e della negatività del male, e generalmente sistemando nei quadri della filosofia greca i dommi cristiani.

Ma l'originalità speculativa di Giustino sta nell'aver posto il problema del Logo nei suoi veri termini filosofici. In che modo il Logo procede da Dio? È creato come tutte le altre creature, o ha una forma appropriata e originale di derivazione? La questione

[1] JUSTINI, *Apol.*, II, 13. [2] Ibid., I, 59.

è molto intricata, perché si tratta di conciliare l'idea dell'eternità del Logo con quella della sua generazione e col testo dei libri santi che ne fa il primogenito di tutte le creature. Insieme poi si tratta d'indagare se la formazione del Logo implica, secondo le premesse emanatistiche della filosofia greca, una *imminutio* del generante o del generato; se quindi il processo che costituisce la Trinità è una progressiva attenuazione dell'essenza originaria o un'inalterata conservazione di essa, o anche un accrescimento e un arricchimento.

Sono i nuovi tormentosi problemi della filosofia cristiana, nascenti dal primo contatto con la speculazione ellenica. La storia della filosofia li ha lasciati in un indegno abbandono, col pretesto di affidarli in custodia alla teologia, interprete autorizzata della rivelazione. In questa apparente deferenza si nasconde però un'effettiva e arbitraria svalutazione di quei grandi problemi, perché la filosofia moderna non riconosce in realtà una doppia fonte di conoscenza, e la storia non può dare alla netta separazione delle due fonti se non un valore provvisorio, appropriandola a una forma di mentalità ormai di gran lunga sorpassata. Che può significare dunque effettivamente l'abbandono dei problemi della teologia? Non altro che un implicito riconoscimento della loro vanità, della loro incapacità a suscitare un vero interesse mentale.

Ora tutto ciò è falso ed ingiusto. La teologia cristiana è per lo storico la vera filosofia del cristianesimo; è la speculazione pura che assume i dati del pensiero ellenico, li svolge e confluisce insieme con essi nella filosofia moderna. Se una distinzione ci si fa incontro quasi sulla soglia del mondo cristiano, quella tra filosofia e teologia, essa non de-

v'essere per noi un ostacolo alla penetrazione dell'effettuale contenuto speculativo, e tanto meno un criterio categorico e assoluto, capace di dimezzare la nostra indagine; essa anzi deve valere come una distinzione storica tra due filosofie, accompagnata da una coscienza così viva del distacco dell'antica dalla nuova, che questa si pone con un nome anche nuovo e con un diverso ed assoluto criterio di verità. Ma dentro la teologia cristiana si muove un pensiero vigile e conscio della storicità dei suoi problemi, che non accoglie passivamente una improvvisa rivelazione data una volta per tutte, anzi si fa progressiva e immanente rivelazione di sé a sé medesimo, che certifica in una parola la sua verità.

Il valore speculativo del problema trinitario sta in ciò che in esso il pensiero cristiano fa confluire le sue esperienze mentali più elevate, svolgendo nella mitica sfera del soprannaturale l'immanente razionalità dello spirito che gli si va rivelando. Non la psicologia dell'uomo, ma la psicologia di Dio costituisce la novità dell'intuizione cristiana, appunto perché in Dio essa sublima quelle vedute profonde che balenano per la prima volta nella coscienza umana, ma che l'uomo ancora non osa attribuire a sé medesimo. Nello sforzo di foggiarsi una concezione adeguata della divinità, l'uomo è naturalmente portato a conferirvi il meglio di sé stesso.

Così nella sfera della Trinità si svolge il nuovo concetto della generazione, contrapposto a quello della creazione delle cose caduche e finite. Nel creare il mondo, Dio non lo trae da sé stesso, dalla propria essenza, ma dal nulla: troppo diverso è l'essere delle cose finite dall'essere divino infinito. Ma il Figlio di Dio non può essere creato nello stesso modo; è necessaria una forma di generazione a lui particolar-

mente appropriata. Giustino con molta penetrazione intuisce questa esigenza, il cui pieno appagamento formerà la grande conquista del 4° secolo.

Per lui il Verbo non è fattura (ποίημα) divina, ma divina genitura (γέννημα); esso non è creato dal nulla, ma dall'essenza stessa di Dio. Prima di tutte le creature, il Padre generò da sé stesso una certa virtù verbale (δύναμιν λογικήν), che gli scritti santi chiamano anche gloria del Signore, Figlio, o Saggezza, o Dio [1]. Il carattere fondamentale di questo processo genetico sta in ciò, che in esso la virtù generativa non si attenua e non si disperde, sì che il Figlio non è inferiore al Padre, come la creatura al creatore. Alcunché di simile vediamo accadere anche in noi. Allorquando profferiamo qualche voce, noi generiamo un Logo e sentiamo che ciò avviene senza un'amputazione di noi stessi, che diminuirebbe la nostra capacità di concepimento. Nello stesso modo vediamo che da un primo fuoco se ne accende un altro, che non diminuisce quello da cui si accende e non è ad esso inferiore, come avverrebbe se la virtù ignea si estenuasse nel comunicarsi [2]. Così il verbo divino è emesso non come una *virtus inanima*, ma come persona generata dalla sostanza del Padre. Siffatta virtù non può essere scissa e separata, non altrimenti che la luce del sole in terra non è separabile dal sole che è nel cielo [3].

L'importanza di questi passi risulta chiara a chiunque abbia bene in mente i caratteri dell'emanatismo greco, secondo il quale le emanazioni non conservano le virtù originarie del principio da cui discendono, anzi tanto più le disperdono quanto più ne sono lontane. La speculazione cristiana invece

---

[1] JUSTINI, *Dial.*, 61, 1. [2] Ibid., 61, 2. [3] Ibid., 128.

ammette il principio che il Figlio e lo Spirito siano delle emanazioni (ἀποῤῥοίαι), e quindi conserva in qualche modo il carattere naturale e quasi fisico della generazione delle ipostasi spirituali, ma trasforma e innova la gerarchia dei loro rapporti di fronte al Padre da cui si originano, negando recisamente che il passaggio da un'ipostasi all'altra implichi una qualunque decadenza. E che cosa è mai questa generazione che non si svolge nel tempo, che attuandosi non disperde ma potenzia il principio generante, che realizza nella diversità dei suoi momenti (Padre, Figlio) l'identità dinamica di essi, se non la mitica fonte del concetto della generazione *ex sese* dello spirito, quella stessa che forma il centro della speculazione moderna? Certamente l'idea dello sviluppo non vi è ancora attuata (ma tralucerà volta a volta nel corso della storia, nello sforzo d'intendere il passaggio dal Padre al Figlio e allo Spirito come un progresso, come un accrescimento dell'essenza divina); però il concetto dell'identità dinamica, della conservazione della virtù genetica, la prepara, spianando la via che l'emanatismo greco copriva di ostacoli, col suo principio della degradazione dei prodotti, modellato ancora su quello della causalità naturale.

Taziano, al seguito di Giustino, accogliendo la geniale idea della generazione del Verbo, la precisa anche meglio. Il verbo, egli dice, è nato per comunicazione (κατὰ μερισμόν) e non per scissione (κατὰ ἀποκοπήν); e l'una natività, a differenza dell'altra, non diminuisce il principio generante. È come di me che parlo e di voi che udite: comunicando a voi il mio pensiero, io non me ne vuoto [1]. C'è qui, anti-

[1] TATIANI, *Oratio adversus Graecos* (composta intorno al 165), 2-3.

cipato, il principio della filosofia alessandrina, che ogni causato procede dalla sua causa e resta in essa, espresso con l'immagine della comunicazione, che esclude dispersione e distacco, e implica che il causato si conservi nel causante e il causante nel causato, ma c'è, di profondamente diverso rispetto all'intuizione greca, questo: che qui non si tratta di rapporto causale, ma di generazione spirituale, e che pertanto la inclusione reciproca dei due momenti non è naturalistico miscuglio, ma permanenza dell'identità personale nell'uno e nell'altro. Noi abbiamo qui una legittimazione speculativa della mistica intuizione giovannea dell'inabitazione mutua del Padre e del Figlio, tratta dal principio psicologico (della psicologia umana che si trasferisce in Dio!) secondo il quale il profferimento del verbo, del pensiero, non è un distacco dalla sua fonte, ma una permanenza in essa.

Da questa premessa si deduce che la posizione del Verbo è duplice: come dice Teofilo, sulle tracce di Filone, esso preesiste dall'eternità in Dio, come possibilità logica insita nel pensiero divino (ἐνδιάθετον); ma vien profferito nell'atto in cui Dio dispone la creazione (προφορικός) e forma sotto questo aspetto la creatura primogenita di Dio [1]. L' identità del Verbo nelle due posizioni è di gran momento per la cosmogonia cristiana, in quanto assicura la continuità tra Dio e il mondo, con la funzione mediatrice del Verbo, che è tale veramente, perché nelle due posizioni il Verbo è rivolto rispettivamente verso Dio e verso il mondo. Tra il concepimento divino e l'azione divina non c' è *hiatus*; l'uno e l'altra si fondono nel Verbo, o meglio si svolgono nell'iden-

---

[1] Theophili, *ad Autolychum*, lib. II, 22.

tità del Verbo. Quindi, in ultima istanza, come acutamente ha riconosciuto Atenagora [1], il processo generativo divino è condizione della creazione del mondo. Le cose create hanno origine non dalla causalità naturale, che nasce a un parto con esse, ma dal pensiero divino che si realizza nella parola divina. I due modi del divenire, la generazione e la creazione, che al principio abbiamo veduto nettamente separati l'uno dall'altro, rivelano infine il loro rapporto: il primo precede idealmente e costituisce il secondo. L'esistenza del mondo pende dal *fiat* della volontà divina, ma è precostituita nel concepimento divino; e l'atto che traduce il mondo nell'essere è quello stesso che svolge il Verbo dalla potenza del Padre. Nella genesi della Trinità v'è dunque la ragione della genesi del creato; non già nel senso che il creato partecipi dell'essenza divina, ma nel senso che la causalità naturale che lo costituisce è un riflesso della generazione trascendentale di Dio. Il punto oscuro è nel significato di questo riflesso, che ben presto sarà chiamato copia o immagine, quando il platonismo si sarà lentamente insinuato tra le malferme suture del nuovissimo sistema.

L'idea dello Spirito Santo non è ancora nettamente definita presso gli apologisti. Essa è una reminiscenza dei libri santi, più che una vera ipostasi speculativa. Giustino e Atenagora l'identificano con lo spirito profetico, che forma l'anima dell'Antico Testamento; e non intendono neppure la novità della funzione che gli attribuisce Giovanni, col farne il continuatore dell'opera di Gesù sulla terra [2]. Manca agli apologisti un organico sistema di dottrina; essi

---

[1] ATHENAGORAE, *Legatio pro Christianis*, 10.
[2] JUSTINI, *Apol.*, I, 13, ecc.; ATHENAG., *Legat.*, 10.

mandano sprazzi vividi di luce, ma contengono ancora in sé spesse tenebre. Giustino, malgrado la chiara mentalità razionalistica, cade nell'utopia del millenarismo; Taziano è un pensatore anche più discontinuo, che immagina una dissoluzione e una risurrezione dell'anima e indulge alla volgare eresia degli encratiti [1]; Teofilo, autore di una lunga dissertazione (*ad Autolycum libri III*) è uno scrittore popolare, dalla vena ampia e facile, ma è privo di un vero ingegno filosofico. L'apologista che meglio conserva la tradizione di Giustino è Atenagora, autore di una *Legatio pro Christianis* diretta agl'imperatori M. Aurelio Antonino e L. Aurelio Commodo, e di un opuscolo *De resurrectione mortuorum*. Greco di origine, filosofo di educazione, egli ha la maniera di argomentazione ellenica. Vuol dimostrare l'unità di Dio? Ragiona così: se due o più dèi fossero dall'inizio, sarebbero nello stesso luogo o in luoghi separati; ma l'una tesi e l'altra si elidono successivamente, perché il concetto della divinità esclude nel primo caso la coesistenza, nel secondo la circoscrizione del rispettivo dominio [2]. È una debole dimostrazione; di qualche interesse tuttavia, come segno di un incipiente razionalismo.

Più serrato, e meglio probativo, è l'opuscolo *Sulla risurrezione dei morti*; anch'esso condotto dialetticamente. Se la risurrezione è impossibile, tale è perché Dio non può o non vuole attuarla. Ma non può mancare il potere di richiamare in vita a colui che ha il potere di creare; e d'altra parte, perché Dio non volesse attuarla, bisognerebbe che essa fosse

---

1 Questa setta condannava il matrimonio e l'uso della carne e del vino. Anche nell'eucarestia, essa sostituiva il vino con l'acqua.

2 ATHENAG., *Legat.*, 7.

ingiusta o indegna di Dio; ciò che facilmente si dimostra non rispondente al vero [1]. Inoltre la reintegrazione dell'uomo è provabile dal fine stesso della creazione. Tutto ciò che è fatto, dev'esser fatto in vista di un fine, o del creatore stesso o di altri. Così l'uomo che genera figli, li genera in vista di un fine immanente alla generazione stessa, la permanenza della specie, di modo che ciò che è mortale tende a levarsi all'immortalità. Ora Dio nella creazione dell'uomo non ha avuto per fine sé stesso — egli infatti di nulla ha bisogno —; ma ha avuto in vista per l'appunto la vita e la perpetuità del genere umano. Se l'uomo potesse venire meno dopo breve esistenza terrena, lo scopo della creazione sarebbe reso effimero ed illusorio. La risurrezione del corpo, non meno della permanenza dell'anima, è richiesta per la piena reintegrazione della personalità. È giusto che il giudizio che dà la mercede delle azioni cada sull'anima e sul corpo insieme, avendo l'anima meritato o demeritato unitamente col corpo. Se la virtù e il vizio non sono neppure pensabili nell'anima isolata, è mai possibile che la loro mercede sia data all'anima soltanto? Anche le leggi non sono imposte all'anima per sé presa, ma all'uomo intero, e le sanzioni legali colpiscono la personalità nel suo tutto e non nelle sue parti. Né le anime si generano dalle anime, ma gli uomini dagli uomini. L'uomo è una unità, di cui bisogna considerare non dissociatamente ma unitariamente il principio e la fine; e ciò non è possibile senza una *restitutio* finale del suo stesso corpo, che integri la immortalità del suo principio spirituale [2].

---

[1] Athenag., *De resurrectione mortuorum*, 2.
[2] Ibid., 14, 15, 18, 23, 25.

5. Universalismo cristiano. — L'opera degli apologisti non si arresta al 2° secolo. Fino a quando l'esistenza del cristianesimo, la moralità della sua vita, la verità delle sue dottrine saranno soggette a contestazioni, sorgeranno strenui difensori, e la loro parola sarà sempre più aperta e risoluta. Allo scorcio del 2° secolo e al principio del 3°, appartengono i migliori scritti apologetici: l'anonima *Epistola a Diogneto*, il dialogo *Ottavio* di Minucio Felice, l'*Apologetico* di Tertulliano.

Giustino aveva reclamato, in favore dei cristiani, almeno l'intelligente tolleranza che si soleva accordare ai filosofi, cercando di coprire i nuovi dommi sotto l'autorità della filosofia, universalmente riconosciuta. Invece, nelle apologie testé citate, il cristianesimo si afferma nella completa autonomia del suo essere. come vita totale e piena, non più bisognosa di dissimularsi. I cristiani, dice l'anonimo autore della lettera a Diogneto, abitano le loro patrie ma come ospiti (πάροικοι); hanno tutto in comune cogli altri cittadini e tutto sopportano come pellegrini (ξένοι); ogni straniera regione è loro patria, e ogni patria è ad essi straniera; sono nella carne, ma non vivono secondo la carne; albergano sulla terra, ma hanno la loro città nel cielo; rispettano le leggi stabilite, e nel proprio genere di vita superano le leggi; amano tutti e tutti li perseguitano; vengono condannati a morte e sono vivificati; son poveri e perciò ricchi; spregiati e nel disprezzo si ricoprono di gloria [1]. In breve, ciò che nel corpo è l'anima, tali sono nel mondo i cristiani. Dispersa è l'anima per tutte le membra del corpo e i cristiani

---

[1] *Ep. ad Diognetum*, V, 5-14.

sono dispersi per le città del mondo; l'anima abita il corpo, ma non appartiene al corpo, e i cristiani abitano nel mondo ma non sono del mondo. Con odio e con guerre la carne perseguita l'anima, ma non le fa ingiuria, perché l'anima si interdice di godere; il mondo odia i cristiani, senza far loro ingiuria, perché essi ripugnano al piacere [1].

La coscienza cristiana si eleva grado a grado dall'umiliazione e dal disprezzo con cui gli avversari volevano annientarla. È una coscienza storica e insieme universalmente umana. Il cristianesimo sente il suo valore di milizia divina e di popolo di Dio; esso ripartisce le grandi ere della storia e si pone al culmine di esse: dopo l'età barbarica e l'età greco-romana, l'età cristiana compendia e chiude il corso delle umane vicende. E il terzo popolo è il più nuovo e insieme il più antico di tutti. Venuto per ultimo alla luce, esso era latente fin dall'origine e costituiva il fine, l'aspirazione dell'irrequieto moto del mondo. Il giudaismo non è più suo padre, ma suo figlio, fin da quando Ignazio ha profferito le memorande parole, che non il cristianesimo ha creduto (ἐπίστευσεν) nel giudaismo, ma questo in quello [2]. L'Antico Testamento diviene sempre più un dominio cristiano, che s'illumina alla luce delle nuove intuizioni, e col soccorso di un ardito allegorismo risponde a tutti i problemi che gli pone l'assillante indagine dei Padri. Essi si convincono che quel gran libro non è mai appartenuto ai degeneri Ebrei, che per una strana inversione divengono gli eretici del latente cristianesimo e sono dagli eresiologi accuratamente classificati nelle loro liste di proscrizione.

---

[1] *Ep. ad Diognetum*, VI, 1-5.
[2] IGNAT., *ep. Magn.*, X, 2.

Lo stesso atteggiamento abbiamo già notato nei riguardi dell'impero e, generalmente, del pensiero pagano. Come nota uno storico, « Giustino assume e rivendica come cristiana ogni retta nozione spirituale, si trovi essa in Omero, nei tragici, nei comici o nei filosofi. Si accorse egli, Giustino, che con questo allargamento, la concezione cambiava sostanzialmente, e il 'cristiano' veniva a trasformarsi nell''universale umano'? Ben se ne avvide Clemente alessandrino, il quale lo seguì in questa riflessione, e non solo egli se ne avvide, ma svolse, consapevole, il suo pensiero » [1].

Eccoci dunque sul limitare di quella inversione totale dei tempi, che fa del più giovane il più antico, dei figli i padri dei loro padri. È l'integramento di quella generazione spirituale dall'alto, di cui parlava Giovanni, trasferita nell'immanente dominio della storia. Il cristianesimo, nella sua modernità, sente di riassumere in sé tutto ciò che del passato ha valore, ha coscienza d'essere contemporaneo di tutte le età: il suo universalismo ha vinto lo spazio e si accinge a vincere il tempo. Esso può dire di sé ciò che afferma del suo Dio: *Hic ab initio erat qui novus apparuit et vetus inventus est et semper recens in sanctorum corde nascitur* [2]. La storia gli rivela quello stesso processo di concreazione col suo Dio, che la speculazione trinitaria gli ha già fatto intravvedere.

Se vogliamo avere un vivo quadro di questo cristianesimo già trionfante del suo nemico, possiamo ricorrere al dialogo *Ottavio* di Minucio Felice, lo scritto più umanistico della letteratura apologetica.

---

1 HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (Tr. it., Torino, 1906), p. 194.

2 *Ep. ad Diognetum*, XI, 4.

Quivi un pagano (Cecilio) espone le sue ragioni, poscia un cristiano (Ottavio) le ribatte, e la sua risposta è così avvincente che l'arbitro da essi prescelto (Minucio) in luogo di giudicare, si converte senz'altro al cristianesimo.

Cecilio assale i cristiani: *latebrosa et lucifuga natio, in pubblicum muta, in angulis garrula*, spregiatrice degli dèi, che disdegna i tormenti presenti, mentre teme gli incerti e i futuri[1] E sempre più da presso incalzandoli, voi, soggiunge, « *non floribus caput nectitis, non corpus odoribus honestatis: reservatis unguenta funeribus, coronas etiam sepulcris denegatis, pallidi, trepidi, misericordia digni, sed nostrorum deorum. Ita nec resurgitis miseri, nec interim vivitis* »[2]. Voi vi create un Dio pettegolo e molesto, inquisitore dei più intimi pensieri; vi foggiate una risurrezione assurda: perché, se l'anima risorge senza il corpo, non è anima né vita; se con un altro corpo, è un uomo nuovo che nasce, non l'antico che si reintegra; e come potrebbe risorgere con lo stesso corpo se si è già annullato? E continua nello stesso tono enfatico la sua requisitoria.

A lui Ottavio risponde ribattendo punto per punto le accuse. Contro il politeismo, egli rivendica con una sorta di prova cosmologica l'unità di Dio, e la conferma con l'unità stessa che rivelano i singoli organismi creati: un re tra le api, un duce nei greggi, un capo negli armenti, e credi tu che solo la somma podestà sia divisa? Dio non è visibile perché è più chiaro della vista, né può essere abbracciato o apprezzato, perché trascende i sensi: infinito, immenso, e, nella sua grandezza, noto a sé solo. Noi

---

[1] Minucii Felicis, *Octavius*, 8.
[2] Ibid., 12.

siamo troppo limitati, e lo apprezziamo degnamente solo quando lo diciamo inestimabile [1].

Alla contestazione di Cécilio che i Romani imperano nel mondo senza il Dio cristiano, egli risponde che la loro potenza nasce dall'audacia e dalla rapina: Tertulliano rincarerà la dose, dicendo che la causa del dominio dei Romani è la loro stessa irreligiosità: quella superba potenza è svalutata nell'atto in cui vien riconosciuta.

E contro chi crede Iddio lontano dagli uomini: come può esser lontano se tutte le cose celesti e terrene son piene di lui? *Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est.* Considera il sole: è aderente al cielo, ma sparso per tutte le terre; presente ad ogni cosa, a tutto si mescola, senza che la sua chiarità ne sia violata. Anche più, Dio, autore e scrutatore delle cose, al quale nulla può essere celato, è presente alle tenebre ed ai pensieri nostri, tenebre anch'essi [2].

La fine del mondo ammessa dai cristiani è difesa con la testimonianza dell' ἐκπύρωσις degli stoici. Così pure la risurrezione: Pitagora e Platone la tramandarono con fede corrotta e dimezzata, attribuendola all'anima soltanto. Ma chi può negare a Dio, che ci ha fatti, la potenza di rifarci per intero? È più difficile ammettere che ciò che non è cominci, che quel che già fu ricominci. Il corpo non muore veramente, ma si scioglie negli elementi, che Dio custodisce e conserva. I corpi nel sepolcro sono come gli alberi nell'inverno: *occultant virorem ariditate mentita* [3]

E la superiorità della morale cristiana su quella

---

[1] Minucii Felicis, *Octavius*, 18. [2] Ibid., 32. [3] Ibid., 34.

pagana è indubitabile: voi punite la scelleratezza commessa, per noi anche nel pensiero si annida il peccato; *vos conscios timetis, nos etiam conscientiam solam.* Ci accusate d'incestuosità? Questa colpa è tanto remota da noi, che molti arrossiscono anche del congiungimento pudico. Volgete in sconcio senso quella fraternità da cui ci sentiamo legati? Noi ci chiamiamo fratelli come figli di un solo Dio, come compagni di fede, come coeredi della speranza; voi non vi riconoscete fratelli che nel parricidio [1].

Contro la superbia umana: miseri, vi elevate più in alto per cadere da maggiore altezza! Contro il fato dei pagani: che altro è il fato se non la parola di Dio? Contro l'eudemonismo ateo: fuori della conoscenza di Dio, quale felicità può esservi, dato che c'è la morte? E alla sapienza dei filosofi si contrappone una sapienza nuova, posseduta non *habitu, sed mente*; che non parla grandi cose ma le vive; che consegue finalmente ciò che i filosofi ansiosamente ricercarono e non riuscirono a trovare [2].

L'apologia di Minucio Felice è documento insigne di una forma di cristianesimo spregiudicato, mondano, scevro di ogni misticismo e di ogni influsso giudaico. È la religione degli ambienti colti, spoglia di una tradizione difficilmente assimilabile dal pensiero ellenizzato, che ripudia persino il culto della croce, ed accetta delle intuizioni nuove soltanto ciò che è compatibile con un monoteismo etico, a base razionalistica.

Discordante col realismo paolino, con la mistica speculazione giovannea, quella religiosità è tuttavia cristiana ed esercita una notevole efficacia nel mondo.

---

[1] MINUCII FELICIS, *Octavius*, 31, 35 [2] Ibid., 30, 37, 38.

La sua presenza non comprime le altre forme di mentalità religiosa: l'una e le altre rappresentano nel loro insieme la varietà feconda che rampolla dall'unità dell'impulso originario, e testimoniano la vitalità del cristianesimo, che, nell'inserirsi sempre più ampiamente nel mondo antico, dimostra tanta plasticità e morbidezza da atteggiarsi in tutti i modi nei quali l'ambiente è preparato a riceverlo.

V

INIZIO E SVOLGIMENTO DELLA PATRISTICA

1. Ireneo. — La grande lotta dell'ortodossia cristiana contro lo gnosticismo ha il suo più notevole documento speculativo nell'opera d' Ireneo. Tra tutti i pericoli che hanno insidiata la vitalità della nascente religione, lo gnosticismo è stato forse il più grave, per il fatto stesso che la forza della speculazione ellenistica che vi si spiegava era soverchiante rispetto a quella della mentalità cristiana, ancora malferma nelle posizioni da poco tempo conquistate. Ma tutte le risorse spirituali dei fedeli, prontamente utilizzate, riuscirono ad arginare la numerosa ma dispersa falange avversaria: le energie pratiche contrastando palmo a palmo il terreno all'organizzazione ecclesiastica marcionita; le tendenze mentali antifilosofiche svolgendosi con motivi polemici contro i vani arbitri della sapienza umana e segnando all'attività del pensiero i limiti della rivelazione e della *regula fidei*, contro gli eccessi dell'ispirazione individuale. Con questi mezzi, lo gnosticismo veniva soltanto arginato dall'esterno; ma l'intrinseca validità delle sue conclusioni non poteva essere oppugnata che sul terreno stesso della pura speculazione

con una gnosi cristiana capace di rispondere a quei medesimi problemi che la gnosi eretica aveva posto, ed avente per sé, come titolo di superiorità decisiva, la contenenza dei propri dommi entro i limiti della rivelazione e della *regula fidei*.

Iniziatore di questa gnosi, in consapevole antitesi con l'altra, è Ireneo. Nato a Smirne tra il 155 e il 140, uditore di Policarpo nella sua giovinezza e, più tardi, vescovo di Lione, egli condensò in una grande opera (*Adversus haereses libri V*) [1] l'esposizione critica di trenta dottrine ereticali, tra le quali primeggiano le numerose varietà dell'eresia gnostica, e un saggio di costruzione ortodossa, materiato di quei problemi che le sètte avversarie gli offrivano. Ingegno minuzioso, sottile (*curiosissimus explorator*, come lo chiama Tertulliano) Ireneo sa nondimeno accoppiare alla pedanteria del filologo la veduta larga e sintetica del filosofo. Gli eresiologi posteriori si sono quasi tutti modellati sopra di lui.

Le critiche che egli muove allo gnosticismo sono serrate e incisive. Gli gnostici parlano di un pleroma, al quale, secondo la maniera platonica, oppongono il vuoto, il kenoma. Ma, donde il vuoto? Se è emanato o anche generato da Dio, bisogna che l'uno e l'altro abbiano la stessa natura; quindi, il valentiniano Bython è vuoto quanto Sige. Una volta posto il pleroma, nulla si può porre fuori di esso; altrimenti quel che resta fuori costituisce una deficienza del pleroma, un venir meno a ciò che è insito nella sua stessa definizione. E poiché, secondo gli gnostici, tutto il mondo psichico e materiale cade fuori del

---

[1] Con questo titolo essa è conosciuta nell'antichità; ma il suo titolo originario era *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Di altre opere di Ireneo si ricordano soltanto i titoli.

pleroma, essi commettono un primo errore sul terreno della logica, al quale tien subito dietro un altro più grave. Se il mondo infatti è fuori del pleroma, esso necessariamente circoscrive e circonda quel che è dentro, e, come tale, è superiore a quel contenuto, che è da esso circoscritto e circondato. A sua volta poi è necessario un terzo principio che contenga i due primi, reciprocamente limitati; e così di seguito all'infinito. L'alternativa è insuperabile: o si ammette un solo Dio che contiene tutte le cose, o una pluralità indefinita di dèi, recipienti e deficienti da tutte le parti, nessuno dei quali pertanto può essere un vero Dio [1].

L'antitesi tra Dio e il mondo, posta dagli gnostici, si dimostra quindi fallace, sotto questo aspetto, che noi potremmo chiamare ontologico. Ma v'è di più. L'origine stessa del mondo, attribuita a un principio diverso da Dio, diviene inconcepibile. Si dice che gli angeli lo hanno creato: fuori della volontà di Dio? No, perché allora si cade nell'errore di quel *fuori*, che annulla anche Dio; con la volontà di Dio? Allora Dio è il vero creatore, e tutta la divergenza si riduce a una improprietà di linguaggio da parte degli avversari. È molto più proprio, infatti, dire che l'uomo sega la legna, anziché dire che la sega sega la legna [2]. Le rimanenti spiegazioni della genesi del mondo materiale peccano tutte di eguale inconsistenza: non è ammissibile la creazione come opera di ignoranza, di passione, una volta che si attribuisce a Dio la capacità di emendare e riparare al mal fatto; né d'altra parte è conveniente dire che colui che è Dio sopra tutte le cose, che è libero e

---

[1] IREN., *Adv. haeres.*, II, 4, 1; II, 1, 1-2.

[2] Ibid., II, 2, 1-3.

in suo potere, abbia sottostato alla necessità che qualcosa esistesse fuori della sua determinazione; altrimenti si fa della necessità un potere più alto di Dio. Anche il platonismo degli gnostici, secondo il quale le cose di quaggiù sono fatte ad immagine degli eoni, è battuto in breccia con ragioni aristoteliche: come mai la moltitudine delle cose ha potuto sorgere a immagine di pochi eoni? Non è necessario moltiplicare anche questi all'infinito? Come poi si danno immagini di cose spirituali? O il pleroma non è spirituale, o quelle non sono immagini. E le cose cattive, che pure sono quaggiù, sorgono a imitazione di quale principio? Difficoltà tutte che non vengono meno se non fissiamo lo sguardo in un solo artefice e in un sol Dio, che da sé stesso ha fatto tutte le cose [1].

I concetti soteriologici dello gnosticismo vengono mostrati nella loro vanità. Che mai giova l'incarnazione divina agli gnostici, se per essi la materia è insuscettiva di salvazione? E qual bisogno aveva Gesù, essendo spirituale, di discendere nella carne? Infatti la carne ha bisogno dello spirito se v'è in essa un principio di salvezza, per santificarsi, per chiarificarsi in lui, per essere, da mortale, assunta all'immortalità; ma ciò che è spirituale non ha bisogno di siffatte cose [2]. La rigidezza delle categorie ideali dello gnosticismo impedisce all'uomo ogni passaggio dall'una all'altra e lo confina nello stato naturale a cui un cieco arbitrio l'ha fin dall'inizio destinato. Questa considerazione vale non soltanto sotto l'aspetto morale, ma generalmente per tutta la psicologia gnostica, che separa e pietrifica le fa-

---

[1] Iren., *Adv. haeres.*, II, 4, 2; 5, 4; 7, 1-6.
[2] Ibid., II, 19, 5-6.

coltà umane, ponendo tre diverse umanità nell'uomo (corpo, anima, spirito), con tre diverse destinazioni finali. Al contrario, Ireneo è propenso alla più stretta unificazione di quel che gli avversari hanno diviso: per lui il pensiero è strettamente connesso all'anima, e questa al corpo; e la saldezza dell'unità che si costituisce dai tre elementi fondamentali gli è garanzia dell'efficacia redentrice dell'incarnazione di Gesù e dei sacramenti che ne derivano.

Che vi sia nell'uomo una via aperta dalla carne allo spirito, è un principio che vale sotto l'aspetto della salvazione, in quanto è già posto nell'opera della creazione, che s'impernia anch'essa nella virtù strumentale del Logo Gesù. Questi è mediatore di creazione e di salvezza; e con l'una conferisce all'uomo quella capacità di progresso che poi si traduce in atto con l'altra, cioè con l'opera di redenzione. Così il Logo non ha creato l'uomo fin dall'inizio come un dio, ma prima come un uomo, per poi elevarlo alla divinità. Bisognava infatti che apparisse dapprima la natura e che poscia la sua mortalità fosse vinta e assorbita dall'immortalità, sì che l'uomo divenisse a somiglianza di Dio. C'è qui, dunque, una convenienza perfetta dei mezzi e dei fini della creazione, dell'opera meramente creativa e dell'opera ricreativa, che gli gnostici avevano cercato di separare, attribuendole a princìpi differenti. L'unità di principio e di fine nell'uomo si riflette anche nella divinità, poiché i due momenti appaiono unificati nel Logo, radice comune di entrambi, e, attraverso di esso, la creatura è congiunta al Padre, creatore supremo. Come si esprime Ireneo: l'uomo è stato fatto con l'assenso e la volontà del Padre, col ministero e l'opera formatrice del Figlio, col nutrimento dello Spirito, con l'attività stessa del-

l'uomo che compie le operazioni precedenti e giunge così alla perfezione, cioè alla immediata vicinanza dell'increato. Perfetto non è che l'increato: e tale è Dio. Bisognava dunque che l'uomo fosse dapprima fatto, e fatto si accrescesse, e accresciuto si corroborasse, e così via, nella linea ascendente che ha il suo termine nella glorificazione finale [1].

Qui l'idea del progresso umano è arditamente enunciata, e senza alcun limite, perché va fino alla deificazione. Questo slancio corregge quel che c'è ancora di angustamente greco nelle premesse del nostro pensatore. Perché, se gli si chiede come mai Dio, che tutto può, non ha creato l'uomo simile a sé fin dal principio, egli è costretto a rispondere che quell'onnipotenza dissimula in realtà una parziale impotenza. Dio poteva, sì, dare all'uomo la perfezione fin dall'inizio, ma l'uomo non poteva prenderla, per il fatto stesso che Dio è ingenerato e l'uomo è generato; e, secondo il principio greco della causalità, ciò che ha un'origine causale è inferiore alla propria causa efficiente [2]. La causalità forma, dunque, una necessità naturale anteposta a Dio, che limita la sua effettiva possibilità di azione, e riproduce, nella sfera dei rapporti tra la divinità e l'uomo, il corso degenerativo dei prodotti, proprio dell'emanatismo greco. Questo non è, da Ireneo e dai pensatori che lo seguono, superato che parzialmente, nel concetto cristiano della creazione; in quanto, restando ferme le premesse della causalità efficiente, vengono poi ad esse sovrapposte le esigenze teleologiche, che sanano l'originaria deficienza umana ed elevano l'uomo fino a Dio. Resta nondimeno il vizio ineliminabile dell'ibrido sincretismo; poiché ven-

[1] Iren., *Adv. haeres.*, IV, 38, 3. [2] Ibid., IV, 38, 1.

gono insieme affermate una decadenza naturale e un progresso spirituale, nello stesso processo creativo, che mal si lasciano unificare nell'identica efficacia strumentale del Logo.

L'emanatismo greco non è vinto che nella sfera trascendente della divinità, e cioè nella generazione del Logo e dello Spirito dal Padre. Qui soltanto vale il nuovo principio spirituale della conservazione e dell'incremento della virtù generativa, nell'atto in cui si esplica. Ireneo investe il concetto di emanazione: se la sostanza divina è identica e non affetta da contrarietà, come si spiega la decadenza dei suoi prodotti? Come mai l'ordine progressivo di questi diviene regressivo a tal punto che l'uno non conosce quel che lo precede? Ciò che è simile a sé stesso non è soggetto a degenerazione e a dissoluzione, ma persevera e si accresce come il fuoco nel fuoco, l'acqua nell'acqua e lo spirito nello spirito; solo i contrari sono suscettibili di dissolvimento [1]. Questa identità divina ci dà la vera spiegazione speculativa della testimonianza evangelica (giovannea): che il Figlio conosce il Padre, intesa in un significato opposto all'emanatismo; essa inoltre giova a rimuovere l'errore gnostico del frazionamento della sostanza divina, inevitabile finché non si riconosce a ciascun momento di essa la capacità di ricapitolare in sé tutti gli altri. Nell'ordine della causalità naturale, dove ciascun prodotto non contiene in sé la ragione e la conoscenza dei rimanenti, la sostanza divina si sparpaglia in numerosi enti ed eoni; invece nell'ordine della generazione spirituale, ogni genitura contiene in sé tutte le altre, il Figlio il Padre e il Padre il Figlio, e similmente lo Spirito Santo. Lo

[1] Iren., *Adv. haeres.*, II, 18, 5.

stesso vale delle facoltà divine che gli gnostici separano nel loro pleroma: Dio non è solo veggente o solo pensante o solo operante: egli è tutte queste cose insieme, nella sua semplicità e identità con sé stesso. Egli è tutto senso, tutto spirito, tutto intelligenza; ed è anche oltre queste parziali determinazioni, che non si adeguano alla sua essenza, ma sono semplici modi con cui Dio, per condiscendenza ed amore, si adatta alle nostre facoltà conoscitive [1].

La dommatica cristiana muove con Ireneo i suoi primi passi sicuri. È affermato, come si è visto, il concetto della peculiare generazione delle persone divine; determinata la duplice strumentalità creativa e soteriologica del Logo, in modo che la personalità storica di Gesù e quella metafisica del Figlio di Dio sono strettamente saldate l'una all'altra; sono con precisione distinte le due sfere della generazione divina e della creazione del mondo. Quest'ultima si effettua *ex nihilo*, in un senso però che non contraddice al principio di causa: nel senso che Dio, delle cose che non erano, fece che esistessero quelle che egli volle fare. Dal nulla sì, ma in rapporto alle cose, in quanto non erano in precedenza; non in rapporto a Dio, che anzi si servì della sua volontà e potenza come di sostanza [2].

Nella creazione, le cose naturali precedono le spirituali: le prime, per il fatto stesso che sono create, rendono grazie a Dio; le altre, essendo libere, possono essere soggette al male, inteso come deficienza del volere dalla realtà positiva che la causa creatrice somministra; e pertanto esse si ricongiungono a Dio e soddisfano all'esigenza della creazione con un vigile lavoro di preparazione e di reintegra-

---

[1] Iren., *Adv. haeres.*, II, 13, 2-3. [2] Ibid., II, 10, 2.

zione continua. L'unità personale dell'uomo offre le condizioni preliminari di questo lavoro, e, come attribuisce alla carne la possibilità di debilitare lo spirito, così dà alle opere dello spirito la forza di riabilitare anche la carne. Lo sforzo unificatore è, in Ireneo, tale, che egli trascende perfino le premesse sostanzialistiche del suo sistema di psicologia: e giunge ad affermare che il senso, la mente e il pensiero non sono qualcosa di autonomo fuori dell'anima; ma sono moti ed operazioni dell'anima non aventi alcuna sostanza indipendente da essa [1]. È un concetto che vedremo, assai più tardi, sviluppato dalla filosofia del cristianesimo.

Profonda penetrazione psicologica; sviluppo delle elementari regole di fede in una forma di gnosi superiore: ecco gli aspetti più importanti dell'opera d'Ireneo. Egli condivide molti pregiudizi popolari dei suoi tempi, come, p. es., l'idilliaco millenarismo, che occupa molta parte del processo di deificazione; ma si distingue dalla comune mentalità apologetica per un indirizzo altamente speculativo che riesce ad imprimere alla riflessione cristiana. Egli è il vero iniziatore dell'età patristica.

2. Periodo dommatico. — Linee di separazione netta tra un periodo e l'altro della storia del cristianesimo non esistono per lo storico che, scevro di ogni preoccupazione confessionale, vive in sé i momenti di quello sviluppo e li sente confluire l'uno nell'altro, con la continuità ininterrotta di una vita che si genera. L'opera di Gesù, degli apostoli, dei Padri, appare così spiegata sullo stesso piano, e dif-

[1] Iren., *Adv. haeres.*, II, 29, 3.

ferenziata nelle sue parti solo in quanto si differenziano le personalità mentali dei suoi singoli autori. Ma distinguere in essa un momento della pura rivelazione del divino, un altro della pura autorità, che conferma e certifica la notizia accolta dai sensi (dall'occhio e dall'udito dei discepoli), un terzo della riflessione speculativa che svolge i dati originari in un complesso sistema mentale, è, da un punto di vista razionale, un atto di arbitrio. Ciascun momento, infatti, condensa in sé tutti gli altri: nell'opera di Gesù facilmente s'identificano non solo l'elemento sensibile della rivelazione, ma anche l'elemento autoritario e quello speculativo; e lo stesso può ripetersi dell'opera degli apostoli e dei Padri.

Come si spiega allora che l'esposta tripartizione ha così grande importanza nella storia del cristianesimo, e che l'età apostolica e l'età patristica vengono isolate l'una dall'altra e, insieme, dall'età dell'incarnazione divina? Come si spiega che la rivelazione, l'autorità e il domma, i quali compendiano i frutti delle tre età, hanno una fisonomia nettamente distinta? Estranee ad interessi puramente mentali, queste partizioni hanno il loro motivo nell'interesse pratico della chiesa, di fissare, in modo inconfondibile, le categorie ideali delle singole età storiche. Senza una rivelazione trascendente, circoscritta nel tempo e nello spazio, nessun limite si può imporre all'arbitrio dell'ispirazione individuale; senza un'autorità che certifichi quei limiti, nessuna dottrina cristiana è possibile.

Evidentemente, l'interesse pratico non crea valori mentali, né valori antitetici a quelli mentali; esso non può dare che un'accentuazione, un rilievo ad alcuni dati a preferenza di altri, in modo da darne una veduta prospettica ben differente dal loro

reale processo genetico. E in verità la chiesa li ha atteggiati in quel particolar modo solo in un'età molto posteriore al loro accadimento, quando poteva disporne a suo piacere, come d'un materiale già inerte, e quando principalmente poteva orientarlo secondo le finalità già realizzate nel corso del proprio sviluppo. Così la canonizzazione dei libri santi non ha luogo che tre secoli dopo la loro composizione; e il contributo dell'età patristica, nel suo complesso, acquista un valore dommatico solo nel medio evo. Solo così, a distanza, sono possibili dei tagli netti nella stretta compagine della storia.

Ma, anche operando le sue distinzioni, la chiesa si è ben guardata dal cadere in quell'errore che caratterizza la mentalità protestante, anche moderna: di isolare cioè ogni periodo, confinando la rivelazione e l'autorità alle origini, e deprezzando così il posteriore contenuto dommatico, come sproporzionato accrescimento di dati primari semplici e ingenui. Organo permanente della rivelazione e dell'autorità, la chiesa ha sempre trasfuso nel suo insegnamento le due massime categorie dell'esperienza religiosa; e, così facendo, ha compreso la continuità della vita storica assai meglio che non i suoi avversari. Di guisa che una storia filosofica del cristianesimo è necessariamente più vicina all'intuizione, o, sarei per dire, alla prassi cattolica, che non a quella protestante, che isola con arbitrio il divino e l'umano e perde così il senso e il valore del loro contatto.

Ciò premesso, noi siamo in grado di rispondere al quesito, se l'età patristica rappresenti alcunché di nuovo nella storia — dove la novità s'intenda non in rapporto al suo contenuto, ma alle fonti stesse dell'ispirazione. Nuova in questo senso non è: perché essa non inserisce improvvisamente le categorie

del pensiero filosofico nei dati immediati della rivelazione, ma svolge quelle categorie che vi erano già immanenti, come si è mostrato nell'esposizione dell'insegnamento di Gesù e degli apostoli. Qui il lettore troverà la giustificazione completa del nostro assunto, di iniziare, contro il solito costume, la storia filosofica del cristianesimo da Gesù, anziché dagli apostoli o dai Padri. Solo un'indagine non mutila poteva rivelarci l'unità di piano e di sviluppo del pensiero cristiano — quell'unità che la chiesa cattolica astrattamente nega, almeno alla capacità del pensiero umano, ma praticamente afferma, innestando direttamente ai dati della rivelazione originaria, quelli che essa crea da sé medesima, in virtù dei poteri conferitile da Gesù Cristo —. La divergenza sta in ciò, che per la chiesa la continuità storica ha un valore estrastorico e si costituisce in virtù di un trascendente potere trasmesso da Gesù al Paracleto, che s'impersona nella stessa chiesa; per noi ha un valore tanto più umano e storico, quanto più vivamente di essa noi sentiamo l'immanenza della rivelazione divina in Gesù e nei suoi successori. Immuni dall'intellettualismo e dal misticismo della mentalità ecclesiastica, noi traduciamo in termini mentali quei dati che la prassi cattolica ci somministra, in quanto che, malgrado ogni contraria dichiarazione, la chiesa si attua storicamente come vita totale e piena, cioè sorpassando volta a volta quella trascendenza che essa stessa pone come un limite insormontabile.

L'età patristica non differisce dunque dalle precedenti se non per il grado di consapevolezza filosofica e per l'ardore di sistemare armonicamente le nuove esperienze cristiane. La filosofia greca serve naturalmente da modello a queste elaborazioni: già prima utilizzata, ma in maniera del tutto sporadica,

ora più accuratamente esplorata nelle sue varie parti e gradualmente accolta anche nella sua struttura esterna e scolastica, essa giova a dare uno stabile assetto all'ancora fluttuante pensiero cristiano. Ma nel tempo stesso, come espressione di una mentalità profondamente diversa, alle cui leggi mal si piega l'intuizione nuova del mondo, essa coarta, amputa, smorza tutto ciò che esorbita dai suoi schemi e che non sa crearsi una forma propria. Nasce dall'unione un sincretismo, che ha indubbiamente i suoi pregi storici (in quanto salva, attraverso la religiosità cristiana, il prezioso contributo mentale dei Greci) e ideali (poiché agli schemi del platonismo è sostanzialmente appropriata l'intuizione dualistica del dommatismo religioso); ma che tuttavia mortifica non pochi germi vivi della mentalità cristiana. Di qui, quella diversità che ci ferisce tra la vivida e ingenuamente profonda parola di Gesù e degli apostoli, in cui ancor oggi rintracciamo la fonte della nostra vita spirituale, e la scolastica, sonnolenta lezione dei Padri, che, sperduti tra le nebbie del platonismo, dimenticano troppo spesso lo schietto accento umano.

L'elaborazione dottrinale dei dati sensibili della rivelazione, confermata dall'autorità ecclesiastica, è ciò che comunemente si designa col nome di domma. Noi non ci daremo pena per precisare questa definizione, che interessa soltanto le scuole confessionali. Storicamente il domma nasce a un parto con l'eresia, e la distinzione dell'uno dall'altra non è che un postumo lavoro di scelta, per cui alcune tendenze ideali vengono accolte e sanzionate, altre respinte, in virtù di criteri dottrinali e pratici volta a volta prevalenti. L'elemento autoritario non è però circoscritto a questi dati della mentalità religiosa; esso appartiene generalmente allo spirito del tempo e

contrassegna con le sue note peculiari anche i concetti della filosofia pagana. L'*ipse dixit* è comune alle scuole ecclesiastiche e laiche; e solo in un significato molto vasto si può ricondurre la sua ispirazione autoritaria a una identica e superiore tendenza religiosa, che caratterizza tutto il lavoro mentale di questo periodo.

Anche nella storia dei dommi cristiani molto ci giova la prassi cattolica. Una storia dei dommi in quanto dommi sarebbe impossibile, perché la realtà appare in ogni formulazione di essi come fatta e fissata per sempre, come sollevata, per così dire, sul corso del suo divenire storico. Ma l'esperienza religiosa, in quanto è una realtà concreta ed umana, risolve praticamente la formula intellettualistica della trascendenza: così il domma della strumentalità redentrice del Logo, storicamente inefficace finché viene isolato nell'atto irripetibile e divino dell'incarnazione, si risolve praticamente nell'esperienza del fedele che rivive il sacrifizio di Gesù, e così facendo svolge sé stessa e le virtù dinamiche immanenti al domma. Generalmente la storia della chiesa, che compendia la *summa* delle esperienze religiose, si esplica con la continuità di una vita, che non lascia fuori di sé come residui inassimilabili le singole formule dommatiche, ma le rifonde nel corso del suo divenire. Questa storia, nell'apparenza di essere tutta rivolta alla comprensione di un'astrusa e astratta genealogia divina, è al contrario la più schietta e passionale storia umana.

3. Tertulliano. — Ireneo ha composto in greco le sue opere; ma ha avuto il suo pubblico nell'Occidente non meno che nell'Oriente. Egli è ancora al

di qua della biforcazione delle due forme mentali e delle due chiese. Ma il differenziamento si compie ben presto dopo di lui: la separazione degli imperi d'Occidente e d'Oriente, che sarà effettuata al principio del 4° secolo, non è che l'episodio conclusivo di una divisione che già da tempo si andava operando negli animi, e che aveva la sua radice nella diversità di tradizioni, d'indole e di linguaggio delle due grandi categorie di popoli. A partire dal 4° secolo, dimesso, insieme con l'utilità, il gusto da parte degli occidentali di apprendere il greco, la reciproca ignoranza di linguaggio costituirà una insormontabile barriera agli scambi intellettuali; sì che le due mentalità religiose si svolgeranno in maniera quasi indipendente l'una dall'altra.

Il pensatore occidentale che, primo tra tutti, ci lascia gustare la peculiarità della *forma mentis* latina e presentire il diverso avviamento che essa prenderà rispetto alla mentalità ellenistica, è Tertulliano. Nato intorno al 160 a Cartagine da famiglia pagana, convertitosi al cristianesimo nel 193, egli importò nella nuova fede tutta la foga del suo temperamento passionale, violento. Lo zelo di neofita coartò col più duro rigorismo la naturale esuberanza del suo spirito, e finì col trarlo fuori dei limiti della temperata ortodossia cristiana: nell'anno 202, infatti, egli passò alla setta montanistica, il cui indirizzo meglio rispondeva a quel rigorismo che invano egli aveva cercato d'imporre alla prima chiesa di adozione. Però, anche separato dalla comunità ecclesiastica, egli non cessò mai di esercitare su di essa una notevole influenza e non solamente le giovò nella creazione di una propria lingua letteraria, ma impresse ancora alla speculazione cristiana quell'orientamento psicologico, interiorizzato, che forma uno

dei migliori segni distintivi della religiosità latina. Tertulliano ha qualche affinità mentale con Seneca (*Seneca noster*, com'egli dice con simpatia): altrettanto concettoso e profondo investigatore della realtà spirituale, a volte enfatico e manierato; ma più togato e oratorio; incomparabilmente più acceso e passionale.

Al periodo cristiano della sua vita appartengono in prevalenza scritti di natura apologetica. L'*Apologeticum* è una finissima confutazione delle norme poliziesche, già emanate da Traiano contro i cristiani e documentate dalla corrispondenza di quell'imperatore con Plinio il giovane, che ancora vigevano al tempo del Nostro. Esse si compendiano essenzialmente nella massima per cui i cristiani *inquirendos quidem non esse, oblatos vere puniri oportere*. O sentenza incoerente! esclama Tertulliano: nega ogni inquisizione, come se i cristiani fossero innocenti, e intanto comanda di punirli, come se nocenti. Perdona e infierisce, dissimula e castiga: *si damnas, cur et non inquiris? si non inquiris, cur non et absolvis*? E commenta l'inconcludenza del rescritto che assolve coloro che negano di essere cristiani e fanno atto di devozione e di omaggio agli dèi pagani: cosicché, egli dice, negando il nome si negano anche i delitti che venivano presunti dalla mera confessione del nome! *Nominis proelium est* [1].

I nuovi atteggiamenti della coscienza cristiana sono sempre più chiaramente individuati. I fedeli non riconoscono che un unico stato, il mondo; essi sono legati da solidarietà fraterna, come figli di un sol Padre, tratti da uno stesso utero d'ignoranza alla stessa luce di verità. Ad essi in nessun modo

[1] TERTULL., *Apologeticum*, 2.

si fa ingiuria, perché delle cose del mondo null'altro interessa loro se non ciò che li può trarre più facilmente fuori; e tuttavia, non sono asceti come i bramani e i gimnosofisti dell' India, *silvicolae et exules vitae*. Riconoscendo di essere debitori a Dio di ogni cosa, nessun frutto ripudiano delle opere di Lui, e soltanto ne fanno un modico uso, per non esserne dissipatori: come mai possono sembrare infruttuosi ai negozi romani, se vivono con essi e di essi? [1]

Le leggi cristiane sono più alte di quelle pagane: che cosa è mai più perfetto, proibire l'adulterio, o vietare anche la solitaria concupiscenza? Interdire il malefizio o anche il turpiloquio? Anzi, quelle stesse leggi terrene, che tendono alla castità del costume, sono mutuate dalla legge divina, più antica di esse. Questo titolo di priorità, come segno di eccellenza, è largamente utilizzato da Tertulliano. A chi gli obbietta che la giustizia, l'innocenza, il pudore, sono temi largamente svolti dai filosofi, egli risponde che quel tanto di vero che è nei loro sistemi è mutuato dalla Verità, che si è rivelata, prima che ad essi, ai profeti: giammai l'ombra precede il corpo o l'immagine precede la verità. E contro i filosofi — ai quali pure attinge copiosamente — egli ha pronta anche l'accusa che l'opera loro diverge sostanzialmente dalle dottrine, come la storia, da Socrate in poi, gli rivela; mentre l'insegnamento cristiano è molto più efficace e fa un più largo proselitismo perché ammaestra coi fatti e non con le parole soltanto [2].

La priorità del titolo cristiano forma ancora il massimo argomento giuridico contro gli eretici, nello scritto *De praescriptione haereticorum*. La chiesa

---

[1] TERTULL., *Apologeticum*, 38-42. [2] Ibid., 46-50.

cristiana precede quella ereticale, traendo origine dagli apostoli: essa ha quindi il vantaggio giuridico dell'occupazione, del possesso. Contro gli eretici vale quindi la *praescriptio*, l'eccezione perentoria di chi è in possesso della cosa ed esclude con ciò la rivendicazione avversaria. Con qual diritto voi eretici invadete i miei domini? *Mea est possessio,... prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus*[1]...

L'eresia è da lui investita anche sotto aspetti diversi da quello giuridico: sono infatti suoi i famosi aforismi, che errare è delinquere; che niente sapere contro la regola di fede è saper tutto; che l'eresia è caratterizzata dalla mutevolezza e dall'arbitrio dell'ispirazione individuale.

Un contenuto propriamente dommatico si delinea già in questi primi scritti di Tertulliano e nel *De testimonio animae* che appartiene con essi al periodo cristiano della sua vita. Ma per avere un quadro completo della sua concezione filosofica bisogna rifondere i primi dati con quelli, più copiosi, del periodo montanistico. Non esistono divergenze mentali notevoli tra gli uni e gli altri: il montanismo non è stato per Tertulliano che una crisi morale, una espressione del suo rigorismo etico; ma le formule ereticali della sua più tardiva filosofia, p. es., la materializzazione dell'anima e di Dio, si spiegano, indipendentemente dalla sua adesione alla setta montanistica, come logici sviluppi di premesse mentali già poste in antecedenza.

Torna qui opportuno dedicare qualche cenno al montanismo, per quanto la sua importanza sia stata assai scarsa nella formazione del domma cristiano. Ma, poiché in esso si polarizzano alcune tendenze

---

[1] TERTULL., *De praescriptione haereticorum*, 37.

spirituali opposte a quelle che hanno dato luogo all'eresia gnostica, e tra i due estremi termini incede con raro accorgimento la chiesa, giova all'individuazione storica della mentalità cristiana qualche sommario cenno. Il montanismo nacque in Frigia, per opera di Montano, che, agitato dallo spirito profetico, ebbe apocalittiche visioni. A lui si riunirono due profetesse, Priscilla e Massimilla, egualmente invasate, che riconobbero nel visionario il Paracleto preannunciato dal Vangelo giovanneo. E il Paracleto rivelava l'imminente ritorno del Cristo e l'apparizione della celeste Gerusalemme, in atto di discendere sopra un remoto piano della Frigia, tra Pepuza e Tymion. Qui si trasferirono i profeti con la turba dei loro adepti e vi dimorarono nell'ansia febbrile del nuovo giorno, praticando il più rigoroso ascetismo, la comunanza dei beni, la castità sessuale. Apollinare, vescovo di Gerapoli, intervenne prontamente contro queste esasperazioni mistiche, e riuscì a sottrarre molti neofiti alla setta; ma i più tenaci serbarono fedeltà a Montano, che, per calmare la vana attesa della Gerusalemme celeste, ne fondò una terrestre (Pepuza), la quale divenne la città santa del montanismo.

L'adesione a quel movimento da parte di una personalità eminente come Tertulliano gli procurò degli adepti anche nell'Occidente; e in un'età in cui l'istituzione monastica ancora non era fondata, il montanismo rappresentava un naturale sfogo dell'esaltazione mistica ed ascetica, che la chiesa, in via di mondanizzarsi, doveva in qualche modo espellere da sé. D'ispirazione montanistica sono la maggior parte degli scritti morali di Tertulliano: il *De fuga*, dove dichiara illecita la fuga nella persecuzione, contro gli accorti ed umanitari consigli dell'autorità

ecclesiastica [1]; il *De pudicitia*, dove confuta l'editto del papa Callisto, che accorda assoluzione al peccato di fornicazione, che invece per lui appartiene alla classe dei delitti irremissibili [2]; il *De velandis virginibus*; l'*Exhortatio ad castitatem*; il *De corona militis*; *Scorpiace* ed altri scritterelli, dove, in qual più, in qual meno, contro le attenuazioni etiche degli psichici (che son per lui i cristiani), afferma la più rigida intransigenza morale dello spiritualismo montanistico. Ed è notevole che dopo aver tanto insistito, nel libro *Della prescrizione*, sulla priorità del titolo cristiano contro le pretese degli eretici, in questa seconda fase egli sostenga che non l'antichità o la novità abbiano un'importanza decisiva, ma la verità soltanto: tutto ciò che si volge contro di essa è eresia, anche se è un'antica consuetudine [3].

Ma ben altro ci rivela il pensiero di Tertulliano nelle sue manifestazioni più cospicue. La sua intuizione del mondo ha un fondamento schiettamente psicologico. La realtà di Dio riposa sulla testimonianza dell'anima, che sempre, in ogni circostanza e condizione, nomina Dio, anche nella più semplice esclamazione. A questa primaria prova si aggiunge l'ausilio della letteratura: poiché Dio stesso ha inviato nel mondo uomini inondati dallo Spirito Santo, per insegnare che Egli è unico, che ha creato tutte le cose, ha fatto l'uomo dalla terra (il vero Prometeo!), ha promulgato le norme della vita pia, e dopo la consumazione dei secoli terrà il giudizio finale [4]. Ma la scrittura non è regola assoluta della fede; più immediata e verace è la testimonianza dell'anima. E l'anima ch'egli invoca non è quella che le scuole,

---

[1] *De fuga*, 4-5. [2] *De pudicitia*, 1-2.
[3] *De velandis virginibus*, 1. [4] *Apologeticum*, 17-18.

le biblioteche, le accademie hanno esercitata e formata; ma «l'anima semplicetta che sa nulla»: *te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent*[1]. Essa precede ogni cultura, come il senso precede lo stile e l'uomo precede il filosofo e il poeta; nella sua identità antecedente alle differenze dei linguaggi e dei nomi, essa è costitutiva dell'unità del genere umano. Quest'anima così semplice non è ancora cristiana: perché si diviene e non si nasce cristiani. Orbene, nella sua immediatezza, essa è testimone verace della verità: perché tu possa credere a Dio e alla natura, credi all'anima, e crederai anche a te stesso. L'anima è per te tutte le cose (*tibi omnia est*), non soltanto come testimone ma anche come partecipe; tu puoi apprezzarla, per quel ch'essa fa di te; e, anche nell'errore, la trovi rea e testimone: rea dell'errore in quanto è insieme testimone della verità[2].

La concezione che Tertulliano ha dell'anima è decisamente antiplatonica. Egli combatte la dottrina della fallacia dei sensi ed anche quella (stoica) che pone l'errore nell'opinione anziché nei sensi. Donde l'opinione se non dal senso? E donde il senso se non dall'anima? L'errore che di solito si attribuisce alla sensibilità, come nell'esempio del remo che, immerso nell'acqua, appare spezzato, ha per causa invece la materia, l'acqua; ma il senso, in quel che certifica, non erra. Questa veridicità è per lui di grandissimo momento; ne dipende tutto il valore della rivelazione divina. Fedele fu la vista e l'udito di Gesù sulla montagna; fedele anche il gusto di quel vino, benché prima fosse acqua, nelle nozze di Galilea; fedele

[1] *De testimonio animae*, 1. [2] Ibid., 5-6.

anche il fatto di Tommaso, che poi credé. Giovanni attesta che ciò che videro i discepoli videro coi loro occhi: è falsa, dunque, l'attestazione che il senso è menzognero [1].

Il motivo antiplatonico, che culmina nel principio della certezza immediata, fondamento della verità e fede, sgorga direttamente dall'intuizione centrale della mentalità cristiana. Tertulliano non esita a trarne la conseguenza estrema della materialità dell'anima, per renderle il senso più immanente e nativo; una materialità diversa da quella del corpo, più tenue e sottile, che si esprime tuttavia in una sensibilità incancellabile [2].

Un altro grave colpo inferto al platonismo sta nella valutazione dei rapporti tra il mondo sensibile e l'intelligibile. Tertulliano ammette, sì, la distinzione nella sfera degli oggetti (visibili e invisibili); ma nega una scissione nell'anima. Questa sente mentre intende: il sentire non è un intendere, e l'intendere un sentire? O che cosa è il senso, se non l'intelletto della cosa che vien sentita? o l'intelletto, se non il senso di quel che s'intende? Vani tormenti, per complicare quel che è semplice! [3].

E similmente, egli attacca la distinzione tra l'anima e lo spirito: lo spirare appartiene a colui al quale appartiene il vivere, e cioè all'anima. Questa è identica allo spirito, come il giorno alla luce; ma l'identità non ha valore di sostanza, bensì d'atto. L'anima è spirito, *in quantum spirat*; fuori

---

[1] *Liber de Anima*, 17.

[2] E giunge perfino a dare un'effige all'anima, e un colore aereo e lucido (ibid., 9). Si può ravvisare qui un influsso stoico sul suo pensiero, e insieme un residuo delle primitive concezioni naturistiche del cristianesimo.

[3] Ibid., 18.

di questa attività invece la distinzione risorge, conforme all'ordine genetico testimoniato dalla scrittura: prima l'animale e poi lo spirituale [1].

I fondamenti di un rigoroso realismo e dinamismo psicologico sono così gettati, e daranno in seguito il loro rendimento. Poco importa che frattanto Tertulliano s'indugi a descrivere platonicamente l'anima come immortale, semplice, impassibile, e frughi la scrittura per chiederle notizie della sua origine e della sua materialità; o anche peggio, si dia a fantasticare un traducianismo materialistico, per spiegare il nascere di un'anima dall'altra. Quando egli si raccoglie in sé medesimo e dimentica, secondo il suo proponimento, tutta quella scorie di cultura che s'interpone tra lui e l'anima, allora la riflessione creatrice trae da sé, dal profondo, miracoli di verità e di acume. Egli realizza veramente quell'anima, che è unità di tutte le cose, ed è semplicemente sé stessa; e si svolge nella continuità dei suoi momenti, tutta sensibilità pensante, ed è sempre aderente alla verità, nella forma della certezza, così al principio come alla fine del suo processo; e, a somiglianza di Dio, lavora senza posa. Anche nel sonno, dove, mentre il corpo si abbandona, l'anima è tuttora *negotiosa*, simile al gladiatore senz'armi o all'auriga senza cocchio, che tuttavia gesticolano gli atti stessi che son soliti fare [2].

La carnalità propria non è sufficiente all'anima per darle integro il sapore di ogni frutto del mondo; essa ha bisogno della carnalità più vera del corpo. La parola esce dall'organo della carne; le arti, gli studi, gl'ingegni, tutto attraversa la carne; sicché tutto il vivere dell'anima è carnale, e il non vivere

---

[1] *Liber de Anima*, 10-11. [2] Ibid., 45.

null'altro è che farsi remoto dalla carne [1]. Strana, in bocca a un asceta, a un montanista, questa glorificazione della sostanza terrena; non più strana però, se si considera che soltanto lo sforzo ascetico e mortificatore dà il senso vivo di quel che vale ciò che vien compresso. Spettava appunto alla mentalità cristiana che si affermava « non di questo mondo » dare la valutazione realistica di ciò che appartiene a questo mondo; mentre il mondano ellenismo se n'era mostrato incapace.

E contro gli gnostici, fautori esagerati dell'ellenismo e detrattori della creazione, Tertulliano rivolge, nella persona di Marcione, le severe parole: disdegni come nemica la terra, che è matrice della tua carne, e intanto le succhi tutte le midolla per nutrirtene. Anche morto, in qualunque materia tu ti sciolga, ti servi sempre della sostanza del Creatore. Anima dura, che disprezzi ciò di che vivi e di che muori! [2].

Dalla stretta unità con lo spirito, in cui la carne vien concepita, si trae la conseguenza che essa è anche sua consorte e coerede, nelle cose temporali e nelle eterne. Nella stessa pratica sacramentale, la carne si lava perché l'anima si deterga, la carne si unge perché l'anima si consacri; la carne si segna perché anche l'anima sia difesa: come potranno separarsi nella mercede se son congiunte nell'opera? [3] Di qui la necessità della risurrezione. Ma se l'anima ha già una sua materia, a che serve anche la reintegrazione della materia corporea? Serve, risponde Tertulliano, non perché l'anima non possa sentire senza carne, ma perché è necessario che essa senta

---

[1] *De resurrectione carnis*, 7. [2] *Adversus Marcionem*, I, 14.
[3] *De resurrect. carnis*, 8.

anche con la carne. Se ad agire essa non basta, e in realtà non basta, da sola, non basterà neppure a patire [1].

Dall'anima a Dio il passo è breve, nell'ordine della conoscenza psicologica. Ma una volta raggiunta l'idea di Dio questa si giustifica e si svolge secondo ragioni ontologiche intrinseche. Gli attributi divini si deducono dal concetto di Dio come « *summum magnum* », con esclusione di tutto ciò che non si adegua a questa perfezione. Così, Dio non può aver pari, altrimenti non sarebbe adeguato al suo concetto; epperò è unico. Inoltre Dio non ha esistenza temporale, perché colui che fa non può patire, e nascere è un patire. Se Dio è antico, non sarà; se è nuovo, non fu. La novità testifica l'inizio, la vetustà la fine; e Dio è tanto alieno dall'inizio e dalla fine quanto dal tempo, essendo arbitro e misura dell'inizio e della fine. Ma non essere cominciato non significa essere senza causa; ciò che è senza causa è come non esistente, è come chi *rem non habendo non habet causam*; e Dio non può essere *sine re* [2].

Con l'unità divina si concilia l'idea della trinità; perché l'una, traendo da sé stessa l'altra, non viene da questa annullata, ma tradotta in atto (*administratur*) [3]. E la derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre è una *prolatio*, che non scinde l'unità sostanziale, anzi l'accresce. Come il sole permane nel suo raggio e non disperde in esso la sua sostanza, ma l'estende; così da Dio nasce Dio qual lume che si accende da lume, restando *integra et indefecta* la matrice sostanziale, che in questo trapasso *non re-*

---

[1] *De resurrectione carnis*, 17. [2] *Adv. Marcionem*, I, 3-12 sgg.

[3] *Adv. Praxeam*, 3.

cedit, sed excedit[1]. Ma questa concezione altamente spirituale della generazione divina, che troviamo nell'*Apologeticum*, viene in gran parte disdetta in una delle ultime opere di Tertulliano. L'ardore polemico con cui egli fu tratto a combattere il monarchismo[2] lo spinse all'eresia opposta: a distinguere cioè troppo nettamente il Figlio dal Padre e a subordinare l'uno all'altro. La generazione divina diviene un fatto temporale: al principio il Padre era solo. Ma anche nella solitudine egli aveva in sé la sua ragione, in uno stato, per così dire, potenziale; il *sermo* o *verbum* interviene più tardi, come realizzazione di ciò che Dio aveva già preconcepito[3]. Di qui una certa separazione tra il Logo e il Verbo, che complica la genealogia divina e la subordina al tempo. Ma l'errore di Tertulliano ci riesce molto istruttivo perché ci mostra chiaramente com'egli costruisca la psicologia divina secondo l'analogia dell'anima umana, dove il pensiero si distingue, almeno idealmente, dall'espressione. E, una volta su questa via, egli giunge a identificare la ragione di Dio con la sua sensibilità, e ad affermare, con grave scandalo, che Dio sia un corpo non meno che uno spirito[4].

L'incarnazione del Verbo viene anch'essa spiegata con questo acceso sensualismo: non è più la mortificazione della carne nella carne, come voleva Paolo, ma quasi l'amore della carne. Poiché, secondo la recisa affermazione tertullianea, il senso è l'anima dell'anima, e la carne è indissolubilmente legata al senso, deriva di qui logicamente che Cristo, amando

---

[1] *Apologeticum*, 21. [2] V. num. sg. [3] *Adv. Praxeam*, 4, 9.

[4] Ibid. 4: *quae ratio, ipsius sensus est*; Ibid., 7: *quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?*

l'uomo e l'anima umana, ha amato anche la sua natività e la sua carne [1].

In Tertulliano comincia a individuarsi una forma di mentalità schiettamente latina, i cui caratteri differenziali meglio risalteranno quando avremo imparato a conoscere i Padri alessandrini. All'intellettualismo di questi fa riscontro un indirizzo psicologico, che fa dell'anima un'attività, un'energia, capace di risolvere nella sua unità i momenti e le potenze che l'analisi intellettuale distingue. Ancora non chiamiamo questo indirizzo volontaristico, sebbene sia sulla via di diventarlo e l'originalità del volere si preannunzi già nelle famose affermazioni (riferite alla passione divina): *credibile est quia ineptum est; certum est, quia impossibile* [2]. La volontà solo sporadicamente rivendica a sé un posto così centrale: ma il fondo della dottrina di Tertulliano è sostanzialmente razionalistico. La psicologia umana e la divina si accentrano nella ragione, unificata per quanto è possibile con la sensibilità.

4. Eresie ed eresiologi. — Abbiamo già parlato di alcune eresie; ne vedremo ben presto sorgere altre, sempre più numerose. Che cosa è l'eresia? Il significato etimologico è quello di ricerca (αἵρεσις), e il significato storico vi corrisponde perfettamente. Nel suo nascere, l'eresia non si diversifica dal domma: l'una e l'altro sono atti della riflessione che si appropria dei dati originari della rivelazione cristiana, e li trasforma, li elabora, li svolge in un

---

[1] *De carne Christi*, 4, 12.

[2] *De carne Christi*, 5. Il motto «*credo quia absurdum*» attribuito a Tertulliano, non si ritrova nei suoi scritti, ma è in qualche modo implicito nelle espressioni citate.

sistema razionale. La differenza sorge solo più tardi, quando dalla folla delle contrastanti opinioni, la chiesa sceglie e sanziona quelle che meglio sembrano rispondere allo spirito della sua dottrina e alla continuità delle sue tradizioni mentali, mentre espelle e condanna le rimanenti. È un processo che a volte si compie con rapidità, quando la decisione di un concilio è pacificamente accolta e provoca la sottomissione dei dissidenti; altre volte invece, com'è il caso del simbolo di Nicea, fluttua lungamente, e la coscienza della cristianità resta sospesa, nella discordanza delle decisioni sinodali, sul carattere ortodosso od eretico di un principio di fede.

Filosoficamente, interessano a noi le eresie non meno dei dommi: le une e gli altri collaborano egualmente alla formazione della mentalità cristiana, e nel loro continuo rinascere e lottare, testimoniano l'esuberante vitalità della nuova religione. Ma poiché la maggior parte degli scritti ereticali è stata distrutta, e le notizie che ce ne restano sono partigianamente avverse, è inevitabile che la narrazione storica dia maggior posto al domma che non all'eresia. D'altra parte però è doveroso riconoscere che nel conflitto delle tendenze, sono assai spesso prevalse, in seno alla chiesa, quelle che meglio esprimevano le esigenze più vive della mentalità cristiana; cosicché la deficienza delle fonti è in parte sanata da un principio ideale di prospettiva. I documenti che noi possediamo intorno alle eresie possono almeno valerci per intendere la funzione dialettica, immanente, di esse nella formazione dei dommi.

Quei documenti ci sono stati conservati da una categoria di scrittori cristiani che si suol designare col nome di eresiologi. Certo, poiché alla conquista

della verità è intrinseco il superamento dell'errore, ogni pensatore ortodosso è un eresiologo; ma ve ne sono taluni che più particolarmente hanno dedicato il proprio lavoro a elencar con minuziosa cura le singole eresie, e che pertanto vengono, in senso stretto, chiamati con quel nome. Tali, p. es., Ireneo, Pseudo-Tertulliano, Ippolito, Epifanio, ecc. Potrebbe immaginarsi, a prima vista, che quegli scrittori ponessero ogni impegno per diminuire il numero ed attenuare l'importanza delle eresie, allo scopo di mostrare l'esiguità delle divergenze sorte in seno alla chiesa e la soverchiante forza delle dottrine ortodosse. Invece, constatiamo un opposto fenomeno di amplificazione e di moltiplicazione, per cui anche i più insignificanti screzi vengono classificati come grandi eresie e ciascuna setta si fraziona in sètte numerose, ognuna con la sua definita fisonomia. Ireneo, sul limitare del 3° secolo, numera già trenta eresie; Ippolito una quarantina; Epifanio, nel 4° secolo, ottanta; fino al Damasceno, che ne conta più di cento.

Questa tendenza all'amplificazione non è un mero arbitrio di eruditi; anzi, ha una profonda ragione speculativa. La verità è una, mentre l'errore si moltiplica. È possibile mai, si chiede Tertulliano, che tante e così grandi chiese abbiano errato, convergendo in un'identica fede? *Nullus inter multos eventus unus est exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum* [1]. Dunque la moltiplicazione delle eresie è una prova diretta della loro falsità e dell'arbitrio delle loro fonti d'ispirazione; e insieme una prova indiretta della verità cristiana, che tanto più appare

---

[1] TERTULL., *De praescript. haeret.*, 28.

una, immoltiplicabile e non legata ai nomi dei suoi singoli ricercatori.

Non essendo nella nostra indagine guidati da quei presupposti dommatici, noi possiamo proceder più sollecitamente attraverso la folla delle eresie e raggrupparle secondo le intrinseche affinità mentali che esse presentano. Tra la fine del 2° e il principio del 3° secolo, il problema che maggiormente interessa la speculazione cristiana è la determinazione del doppio rapporto tra il Logo e Dio e tra il Logo e Gesù. L'ardita identificazione del Vangelo giovanneo non poteva essere ammessa senza proteste: ogni tentativo per rendersi conto di quel mistero doveva urtare contro l'irriducibile differenza del divino e dell'umano e accentuare l'importanza dell'uno dei due, nella personalità di Gesù, a detrimento dell'altro. Una setta, che si chiamò degli Alogi, credé di risolvere la difficoltà rifiutando il 4° Vangelo e il concetto del Logo che vi era formulato; essa incontrò qualche favore durante la reazione anti-montanistica, poiché insieme col 4° Vangelo respinse anche l'*Apocalisse*, attribuita allo stesso Giovanni, togliendo credito, così, al Paracleto e alla febbrile attesa della Gerusalemme celeste.

Più temperato, l'adozionismo, le cui origini remote si possono rintracciare nel *Pastore* di Erma, riconosceva a Gesù una origine umana e una divinità per adozione. Come si esprimeva Teodoto di Bisanzio: nell'atto del battesimo, sull'uomo Gesù discese il Cristo in forma di colomba [1], e ne fece un quasi Dio, che divenne Dio completo soltanto dopo la risurrezione. Queste tendenze adozionistiche furono nei primi tempi largamente diffuse: il ricordo

---

[1] HIPPOL., *Ref.*, VII, 35.

del Gesù storico, che non si lasciava assorbire senza residui nella idealizzazione metafisica, ed anche la salda coscienza monoteistica, retaggio del giudaismo, contribuivano a separare la natura di Gesù da quella di Dio, senza farne due ipostasi della stessa sostanza, senza cioè sdoppiare la natura divina.

Opposta all'adozionismo è l'eresia monarchista: che nega ogni distinzione essenziale in seno alla divinità, e considera la pluralità delle persone divine come determinazione puramente modale dell'unità immoltiplicabile. Secondo quel che ci narra Ippolito, questa eresia fu introdotta da Noeto di Smirne, un lontano seguace di Eraclito. Egli afferma l'esistenza di un Dio unico e identico, creatore di tutte le cose e padre, visibile e invisibile, comprensibile e incomprensibile, ingenito e genito, immortale e mortale; simile, insomma, al principio eracliteo. Questo Dio è padre e insieme figlio di sé medesimo, avendo egli stesso voluto sottoporsi alla nascita carnale: la diversità dei nomi concerne soltanto la vicissitudine dei tempi; ma è sempre lo stesso Dio, che si fa uomo e vive tra gli uomini. Così Noeto crede di salvare la monarchia divina, che per lui non soffre limitazioni dalla particolare esistenza di un Logo [1]. La sua concezione prende anche il nome di modalismo, poiché riduce il Padre e il Figlio a semplici determinazioni modali di una stessa essenza, a funzioni passeggere che non intaccano l'identità divina.

L'eresia di Prassea ha grandi affinità con quest'ultima, da cui trae le conseguenze più paradossali. Posta l'identità del Padre e del Figlio, segue che anche il Padre ha subìto la passione del Calvario. Tertulliano, che ha scritto un opuscolo contro Pras-

---

[1] HIPPOL., *Ref.*, IX, 7.

sea, gli rimprovera appunto di aver scacciato il Paracleto e crocifisso il Padre[1]: donde il nome di Patripassiani ai fautori di questa eresia. Essi sono numerosi a Roma, sul principio del 3° secolo. Indipendentemente da Prassea, un discepolo di Noeto, Epigone, fonda una scuola modalistica, che dopo di lui ha per maestri Cleomene e poi Sabellio, il più importante di tutti. Nato in Libia, elevato a vescovo di Tolemaide nella Pentapoli, Sabellio è vissuto a Roma sotto il pontificato di Zefirino. Il suo monarchismo si distingue dalla popolare concezione di Noeto e di Prassea per una intonazione più altamente speculativa. Egli insegna che la triade nasce dalla dilatazione della monade; e l'originaria monade è per l'appunto il Padre, che, sviluppandosi, genera il Figlio e lo Spirito[2]. Il Logo e lo Spirito non sono persone distinte; ma, come nell'uomo esistono il corpo, l'anima e lo spirito, così, in seno alla divinità, i singoli momenti esistono come funzioni analoghe, comprese nell'unità originaria. Sabellio si avvale, per meglio individuare il suo pensiero, dell'esempio del sole che, sostanzialmente uno, è atto triplice: cioè è forza che illumina e che riscalda ed è figura orbicolare. Ora la forza che riscalda corrisponde allo Spirito, quella che illumina al Figlio; mentre il Padre è la forma dell'intera sostanza[3]. Il Logo non è dunque subordinato al Padre, ma tutt'uno con esso; la sua ipostatica esistenza in Cristo è passeggera.

Queste dottrine modalistiche furono dapprima accolte pacificamente a Roma; il vescovo Zefirino, uomo di scarsa levatura mentale, lasciò che i loro fautori le professassero indisturbati. Ma la reazione

---

1 TERTULL., *Adv. Prax.*, 10.
2 ATHAN., *Orat. IV contra Arianos*, 25.
3 EPIPH., *Haer.*, 61.

fu ben presto intrapresa dai due più eminenti ingegni della chiesa di Occidente, da Tertulliano in Africa e da Ippolito a Roma. Quest'ultimo chiese la condanna del sabellianismo; ma poiché Zefirino e il suo successore Callisto tentennarono, egli venne ad aperta rottura con la chiesa, e si mise a capo di un partito dissidente, che non si disciolse neppure quando Callisto ebbe, tardivamente, condannato l'eresia di Sabellio. Se dobbiamo credere a Ippolito, anche lo stesso Callisto sarebbe stato fautore dell'eresia modalistica ed avrebbe affermato che le tre persone si distinguono *nomine non re* [1].

La riconciliazione d' Ippolito con la chiesa avvenne più tardi, quando una stessa condanna alla deportazione in Sardegna lo riunì al nuovo vescovo di Roma, Ponziano: i due avversari si riconciliarono, e lo scisma fu composto. Ippolito, morto in cattività, fu onorato come martire. Documento delle sue lotte, dei suoi fieri rancori contro Callisto, ci resta di lui un'opera comunemente nota col titolo di *Philosophumena*, in parte tramandataci tra gli scritti di Origene, in parte scoperta dal Mynas, nel 1842, in un manoscritto del secolo 14°, esistente in un convento sul monte Athos. Dei dieci libri di cui l'opera originariamente constava, il 2° ed il 3° non sono stati rintracciati; il 1° è un'accurata storia della filosofia greca; i rimanenti contengono preziosi ragguagli di dottrine scientifiche dell'Oriente e di eresie cristiane. Oltre che dei *Philosophumena*, Ippolito è autore anche di un'altra opera, il *Syntagma*, scritto venti anni prima, che noi non possediamo nella sua veste originale, ma ch' è stato rifuso quasi per intero nel *Panarion* di Epifanio.

---

[1] Hippol.. X, 27.

La dottrina propria di Ippolito non emerge, a differenza di quella d' Ireneo, dalla critica delle eresie: egli registra con cura minuziosa le dottrine degli avversari astenendosi da ogni commento; e solo in fondo alla sua opera vi contrappone un breve compendio di teorie ortodosse, che dichiara di professare. Purtroppo il suo scritto dommatico più esteso, il *De universi substantia*, al quale egli ci rimanda per una esauriente esposizione, è andato perduto: ultimo tra gli scrittori occidentali che si servissero della lingua greca, Ippolito è andato incontro a una rapida dimenticanza dei suoi conterranei, ignari di quella lingua, e a una immediata dispersione dei suoi scritti. Nel 4° secolo, non v' è più nessuno che ne conservi memoria.

La teogonia d' Ippolito riconosce un unico Dio primevo, che nulla ha di coeterno al suo fianco. Il Logo non è al principio una sua estrinsecazione, a guisa di una voce, ma è il suo interno raziocinio, che ha in sé le idee preformate nel paterno consiglio. L'atto della volontà divina che delibera la creazione del mondo esprime e concretizza la potenzialità razionale del Logo, di guisa che la sua mediazione pone in essere le singole creature [1]. Noi qui abbiamo lo schema tipico del sincretismo cristiano: la creazione è atto di volontà divina, e il mondo è fatto *ex nihilo*; ecco il tema fondamentale nuovo. Ma intanto l'atto di volontà suppone già idealmente precostituito nel pensiero ciò che si deve realizzare; e, d'altra parte, la realizzazione stessa procede per imitazione di quel mondo ideale anticipato in Dio a guisa di modello: ecco la doppia inserzione dell'intellettualismo greco nell'intuizione nuova di Dio e della

[1] HIPPOL., X, 32 sgg.

creazione. Il platonismo della filosofia cristiana è eminentemente qui trasferito, e direi quasi insinuato tra le suture di un pensiero che non sa ancora realizzare tutta la novità della sua premessa e ben presto si rifugia entro la nota e chiusa volta del cosmo intellettuale dei Greci.

Caratteristica è la cosmologia d'Ippolito. L'atto creativo pone in vita due categorie di sostanze; le une, destinate a moltiplicarsi con la generazione, son bipartite in princìpi mascolini e femminili; le altre, che servono di aiuto e ministerio alle precedenti, non sono né maschi né femmine e si bipartiscono solo per espresso volere di Dio. Son queste le sostanze originarie, che hanno radice nelle quattro assolutamente primeve: fuoco, spirito, acqua e terra, create dal non essere. E dal fuoco son venuti gli angeli, non bipartiti in maschi e femmine; dall'acqua gli animali natanti, maschi e femmine, perché Dio volle che la sostanza umida fosse generatrice; similmente dalla terra gli altri animali. Le sostanze spirituali sono più prossime a Dio; create a somiglianza di lui, esse non realizzano però la divina similitudine se non attraverso un processo catartico del male (inteso come negatività avventizia non derivante da Dio), che è progressiva assimilazione alla divinità e culmina nella deificazione finale. Questo, soggiunge Ippolito, è il significato del « conosci te stesso », mentre riconosci colui che ti ha fatto; così ti accadrà di essere da lui riconosciuto. La deificazione dell'uomo è l'adeguazione finale del realismo cristiano alle sue premesse energetiche, che mira a colmare la grave lacuna dell'intellettualismo intermedio. Ma il pensiero cristiano, non possedendo realmente i singoli stadi di quel processo, colma la lacuna con un atto di abbandono e di fede; così

l'adeguazione ha soltanto un valore mistico; è la prospettiva trascendente che balena alla vita intensa dello spirito quasi con l'evidenza di un possesso immediato.

5. I Padri alessandrini. — L'inserzione dei motivi intellettualistici della filosofia greca nel realismo cristiano risulta anche più chiara nell'opera dei padri orientali, a cominciare da quella dei due grandi maestri alessandrini, Clemente e Origene. Il sincretismo delle dottrine trovava in Oriente una forma mentale già preparata; quivi il pensiero cristiano non fu costretto a contrapporre il mentito nome di un'anti-filosofia (che poi era la filosofia propria) a una preesistente filosofia che si mostrava ostile; ma venne benevolmente accolto e fu presto dirozzato e reso assimilabile dall'ellenismo. Di questo si avvantaggiarono le nuove dottrine, sotto l'aspetto della formulazione sistematica e degli sviluppi speculativi; sì che l'Oriente ebbe in un'età molto tempestiva il primo sistema organico di teologia cristiana, per opera di Origene. Ma vi scapitò invece la novità del pensiero cristiano, che fu notevolmente ridotta dalla forza assimilatrice dell'intellettualismo greco; mentre l'ostilità della cultura di Occidente le fu propizia, suscitando, nel contrasto, i suoi motivi più originali.

La prima scuola teologica sorge in Alessandria, la sede più fiorente dell'ellenismo, dove anche la filosofia pagana rinasce con una forte accentuazione religiosa, dove i pensatori si atteggiano a sacerdoti della divinità. Neoplatonismo e teologia cristiana, fioriture quasi contemporanee della cultura alessandrina, rivelano, pur attraverso particolari divergenze,

identità d'ispirazione e convergenza di vedute. Tra i dirigenti della scuola catechistica di Alessandria vien ricordato Panteno, che ebbe per suo coadiutore (dal 190 al 200) e poi per successore Clemente, al quale la maggior gloria della scuola è legata. Tito Flavio Clemente, nato nel 150 in Atene, è la figura tipica del dottore ecclesiastico. D'ingegno non grande, ma pieno di erudizione e pronto a istituire rapporti e a trovare analogie tra le fonti cristiane e il pensiero greco, egli è stato un efficace tramite delle due culture. Di lui abbiamo una *Cohortatio ad gentes*, in un libro, solita diatriba nella maniera apologetica; i tre libri del *Pedagogus*, dove investe Gesù di una funzione gnostica, assai più affine alla missione professorale degli scolarchi della filosofia greca, che non allo gnosticismo misterico dei primitivi testi cristiani; gli otto libri di *Stromateis* o miscellanee, in cui, ci avverte con le parole di Eraclito, egli ha proceduto come i cercatori di oro, che scavano molta terra, per trovar poco metallo prezioso[1]. Un'altra sua grande opera, *Hypotyposes*, è andata smarrita; Fozio vi rintracciò numerose dottrine ereticali; eternità della materia, metempsicosi, docetismo, pluralità dei verbi, che ritroviamo nel sistema di Origene[2].

L'importanza di Clemente nella storia del pensiero sta nell'avere espressamente e ripetutamente formulato la possibilità dell'accordo tra religione e filosofia, e cioè giustificato scientificamente quella fusione dell'una con l'altra, che già si operava ai suoi tempi. Contro i denigratori della filosofia egli afferma l'immanenza della funzione di questa nella preparazione della coscienza cristiana e spiega, storicamente,

---

[1] CLEM., *Strom.*. IV, 2. [2] PHOTII, *Cod.*, 109.

il confluire, nel cristianesimo, del profetismo giudaico e della filosofia greca, posti quasi allo stesso livello ed egualmente integrati nella nuova e più comprensiva gnosi [1]. In questa, la filosofia non è già annullata, ma inverata e resa più perfetta; di modo che chi giunge alla vera sapienza non torna più alla filosofia, disciplina elementare, come chi si nutre di cibo solido non torna più al latte, secondo l'immagine di Paolo [2]. Ma non per ciò la filosofia è falsa: se essa è un grado della verità, non può procedere che da Dio, dalla virtù creatrice del Verbo che si attua nella storia e che anima i pagani non meno che i Giudei. Coloro che affermano che la filosofia procede dal diavolo, dimenticano l'ammonimento della scrittura: che il diavolo a volte si tramuta nell'angelo della luce, e quando si camuffa così e parla in questa sua veste, ciò che egli dice è luminoso e vero. Similmente i filosofi, per quanto ladri e mendaci, sono in possesso di elementi e parti della verità, che non sono perciò meno vere.

E contro l'affermazione che la peculiarità della vita religiosa si compendia e si esaurisce nella fede, contrapposta alla vera conoscenza, Clemente rivendica la priorità ideale della gnosi sulla fede, dello gnostico sul fedele. Conoscere, egli dice, è più di credere; la fede non è che una breve e compendiosa cognizione delle cose che sono necessarie; la gnosi è ferma e stabile dimostrazione delle cose assunte per mezzo della fede; quindi l'una è uno stadio elementare e preparatorio dell'altra [3]. Il mero fedele è perciò colpito da una certa svalutazione: la sua azione si può dire una mezza azione (μέση πρᾶξις), mentre quella dello gnostico è l'*officium perfectum*,

---

[1] CLEM., *Strom.*, VI, 5 [2] Ibid., VI, 8. [3] Ibid., VII, 10.

intrinsecamente organizzato e giustificato nei suoi momenti costitutivi. E come già gli stoici si compiacevano di stilizzare la figura ideale del saggio, così Clemente, sulla loro traccia, tenta, a più riprese, la dipintura della persona dello gnostico. Questi imita il Signore, per quanto è possibile agli uomini; egli è veramente deiforme, perché è tutto ragione, e la ragione è appunto la forma divina impressa in noi; egli lotta non contro la carne, ma contro le potestà spirituali che, attraverso la carne, operano violenti moti di affetti; egli ha così certa persuasione delle cose future, che ritiene più presenti delle cose stesse che sono presenti. La realtà attuale gli è estranea, la vita cittadina gli è solitudine; e, per dir tutto in una volta, egli vivendo rettamente e conoscendo accuratamente, compensa l'assenza apostolica [1].

Il concetto che Clemente ha della conoscenza è un misto di greco e di cristiano: ora essa è quella coscienza attiva di sé medesimo che significa realizzazione del proprio essere; quindi lo gnostico, come egli si esprime, «fabbrica e crea sé medesimo» e «si assimila a Dio»; ora è detta una morte razionale, analoga alla morte fisica, in quanto separa l'anima dai moti e dalle perturbazioni sensibili. E Dio, fonte e termine della conoscenza, è, secondo questa duplicità di tendenze speculative, insieme la massima concretezza del reale a cui lo spirito si adegua nell'intensità della propria realizzazione, e l'ultima astrattezza, a cui la mente perviene con un procedimento risolutivo (δι' ἀναλύσεως), astraendo dai corpi le qualità naturali, sopprimendo, nel residuo, tutte le dimensioni, fino a raggiungere l'unità

[1] CLEM., *Strom.*, VI, 17; VII, 3; VII, 12.

aspaziale e atemporale [1]. Ma, a differenza dai temperamenti veramente mistici, Clemente non sa realizzare, neppur nell'illusione dell'estasi, l'unità di questi due processi divergenti, e che sta nel colmare il vuoto delle progressive riduzioni con l'effusione del sentimento religioso, in modo che al termine di esse, dove in verità c' è il niente, si intuisce l'invisibile, l'ineffabile, l'inesprimibile, cioè quella stessa realtà divina che già gonfiava il petto del veggente ed era l'anima, la forza delle sue negazioni.

Il rapporto della conoscenza e della fede dà luogo anch'esso a una grave aporia. Da una parte, infatti, è affermato che la conoscenza rappresenta uno stadio superiore della vita spirituale; dall'altra; la conoscenza, intellettualisticamente intesa, culmina a sua volta in princìpi indimostrabili, che vengono assunti solo con un atto di fede: quindi, in ultima istanza « la fede è superiore alla conoscenza e ne costituisce il criterio » [2]. Queste ed altre simili discordanze si trovano nell'opera di Clemente, direi quasi pacificamente, poiché egli non ha neppur coscienza che vi si racchiuda un problema da risolvere. Tutto intento ad arricchire sempre di nuove suppellettili la sua casa, egli non ha tempo di mettervi dentro un po' di ordine. La dommatica cristiana con lui non fa un sol passo avanti; ed anche l'eresia non trova in lui che un involontario adepto. Il suo peccato non è che la curiosità: un peccato, come si vede, veniale, che non ha impedito la sua santificazione. Resta però acquisito, per l'autorità del suo esempio, il concetto che la filosofia non è inconciliabile con la teologia cristiana, che quindi la sintesi teologica possa utilizzare, come grezza ed elementare materia, i princìpi della filosofia pagana. Lo sviluppo speculativo del

---

[1] CLEM.. *Strom.*, V, 11. [2] Ibid., II, 4.

cristianesimo procederà d'ora in poi più speditamente, non più costretto ad attardarsi tra le difficoltà preliminari intorno ai mezzi e agl'ingredienti da servire alla nuova costruzione.

Ben altra tempra di pensatore è Origene, dominata fin dal principio dalla volontà di realizzare quel che il suo predecessore astrattamente predicava; di creare cioè la gnosi cristiana, di cui la petulante insistenza di Clemente faceva avvertire il bisogno, ma non segnalava l'esistenza. Vita agitata, varia, quella di Origene: tra il tormento di un'interna macerazione ascetica che ha l'episodio più saliente nell'autoevirazione; tra l'incalzare delle persecuzioni e delle odiosità dei correligionari, cause di supplizi e di peregrinazioni per le città dell'Oriente: larghe oasi di tranquillità e di raccoglimento, che suscitano una produzione letteraria sterminata, se dobbiamo credere a Epifanio che attribuisce a Origene 6000 tomi. Nato nel 185-186 (forse) ad Alessandria, ebbe, non ancora diciottenne, la direzione della scuola catechistica. Fu iniziato alla filosofia, come Plotino, da Ammonio Sacca. Esule la prima volta da Alessandria durante la persecuzione di Caracalla, del 215-216, ritornò più tardi in patria e vi fu ordinato prete nel 230. Ma, vietando i canoni che un eunuco ricevesse gli ordini, il vescovo Demetrio lo privò, per punizione, anche dell'insegnamento e lo espulse dalla città. Dopo aver peregrinato per la Palestina e dopo un fugace ritorno ad Alessandria, in seguito alla morte di Demetrio, si fermò stabilmente a Cesarea, dove fondò una scuola teologica, nella quale affluirono illustri discepoli. Durante la persecuzione di Decio fu torturato, ma sopravvisse ancora per qualche anno (m. 254).

Dei suoi scritti ha un particolare interesse filosofico il *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν), in quattro libri, tramandatoci solo in minima parte nell'originale greco, compiutamente in una libera traduzione di Rufino, che per eccessivo zelo ortodosso volle rimaneggiare ed epurare il testo, sopprimendo ciò che aveva sentore d'eresia. Nella redazione originale possediamo invece il *Contra Celsum*, in 8 libri, poderosa difesa del cristianesimo contro gli attacchi che, un secolo prima, gli aveva mosso il filosofo platonico che porta quel nome. Dei numerosi scritti esegetici, citiamo qui soltanto la celebre raccolta degli *Esapli*, di cui possediamo frammenti, dove, in colonne parallele, sono trascritti il testo ebraico della Bibbia in lettere ebraiche e greche, la versione dei 70, quelle di Aquila, di Simmaco e di Teodozione. Questo grande lavoro filologico è la base dei suoi innumerevoli scritti esegetici che, dall'accertamento di ciò che egli chiama il senso storico, esterno, della scrittura, procedono alla comprensione del senso spirituale ed interno. L'uno e l'altro significato hanno un reale fondamento nel testo biblico: quelle stesse cose che sono state operate secondo la storia possono essere interpretate spiritualmente, perché racchiudono sempre un significato riposto più vero del senso letterale, che spesso dà delle operazioni divine un'idea inadeguata [1]. Movendo da queste premesse, Origene gareggia col suo conterraneo Filone nell'ardimento delle trasvalutazioni allegoriche delle scritture.

L'opera *De principiis* è organicamente concepita e distribuita nelle sue parti: la prima delle quali parla della Trinità, la seconda del mondo, la terza

---

[1] Origen., *De Principiis*, IV, 2, 5-9.

del libero arbitrio, la quarta della Scrittura; quest'ultima contiene ancora una ricapitolazione dell'intero sistema. Dio è creatura intellettuale e semplice, di cui abbiamo qualche notizia per una certa propinquità della nostra mente a lui, in quanto che la mente stessa è immagine intellettuale della divinità. Come essenza semplice, Dio è unità immoltiplicabile e indivisibile; la trinità non è qualcosa di sopraggiunto per prolazione o per scissione, ma è originariamente contenuta nell'unità primitiva. Se Dio è Padre, non può mai essere senza Figlio; quindi la generazione divina non ha un principio temporale, ma è « una eterna e sempiterna generazione, come quella dello splendore che si genera dalla luce » [1]. E tuttavia, Origene ammette, sulle tracce di un celebre passo della Scrittura, una certa subordinazione del Figlio in rapporto al Padre. Colui che mi ha mandato è maggiore di me, dice il Logo giovanneo; e il nostro scrittore annuisce e commenta che il Padre è maggiore, in quanto che si conosce più perfettamente e più puramente da sé stesso anziché dal Figlio [2].

Ma quale significato hanno questi nomi, Padre, Figlio, Spirito? A quali operazioni divine corrispondono? Nella risposta a questi quesiti si rivela l'alto interesse speculativo della concezione trinitaria. Il Padre è colui che dà l'essere alle cose; la sua operazione è quindi più generale e fondamentale di tutte. Il Figlio è, secondo la bipartizione filoniana, Ragione e Verbo, concezione divina che si esprime nell'atto del creare; quindi la peculiarità dell'opera sua sta nel conferire razionalità alle cose che la

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, I, 2, 4.

[2] *Ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ*, *De Principiis*. IV, 4, 8. Rufino ha lasciato cadere questo passo nella sua versione.

potenza del Padre ha tratto all'essere. Lo Spirito, infine, ha la funzione del santificare il creato già razionale. Essere, ragione, santità, ecco tripartite le operazioni divine, ma non la divinità stessa che opera, identica in tutte [1].

Questa trascendente divisione del lavoro non va intesa come un sovrapporsi, in tutti gli oggetti creati, dei tre stadi del lavoro divino, ma come una progressiva specificazione in seno agli oggetti, in modo cioè che tutti hanno ugualmente l'essere, alcuni la razionalità, e tra gli esseri razionali una parte soltanto si santifica. Così la subordinazione delle persone divine è giustificata dal rapporto intrinseco delle rispettive operazioni, ciascuna delle quali ha nella precedente la sua condizione superiore, e quella del Padre, che non presuppone nessun'altra e dà l'essere a tutte le cose, si rivela più chiara ed illustre [2].

Nell'analisi della creazione, il dissidio degli elementi greci e cristiani nel pensiero di Origene comincia a trasparire dallo stesso sforzo che egli fa per collegare insieme gli uni e gli altri. Il mondo, dice la Scrittura, ha origine e fine nel tempo; esso è fattura divina, a cui non preesiste una materia ingenerata. Ma che cosa faceva Dio prima che il mondo cominciasse? Come non v'è Padre senza Figlio, così non v'è il Signore senza dominio, ed è assurdo ed empio ammettere che la potenza divina sia stata per un tempo inoperosa o immobile. La soluzione che egli tenta dare al grave problema sta nel riconoscere che prima di questo mondo ne esistessero altri, e che dopo ne esisteranno altri ancora: per essere d'accordo con la Scrittura basta soggiungere

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, I, 3, 8.

[2] Ibid., I, 3, 5-8; cfr. il comento di Fozio (*Bibl. Cod.*, VIII).

che non esistono più mondi in una volta, ma solo successivamente. Una compiacente interpretazione d'Isaia e dell'Ecclesiaste conforta anche questa tesi positiva; ma essa non resta perciò meno estranea alla mentalità giudaica e cristiana, rivelando la sua schietta origine greca [1].

Più vivo ancora si fa il dissidio quando si tratta di spiegare come dall'unità divina sorge la varietà del creato. Origene, malgrado tutti i suoi sforzi per intendere il carattere personale e volontario della creazione, che diversifica profondamente il concetto cristiano dall'emanatismo ellenico, è un pensatore troppo greco perché possa vincere la grande suggestione di quell'emanatismo, che procede logicamente dalle sue premesse filosofiche. Posta l'essenza semplice e indifferenziata del divino, in luogo della personalità di Jahve, la creazione biblica è inesplicabile; si deduce al contrario una causalità divina, che non avendo in sé alcuna varietà e permutazione, pone in essere nature eguali e non diversificate. La diversità nasce non dall'azione di Dio, ma dalla materia nel mondo dei corpi, e dal libero arbitrio nel mondo umano [2]. E la materia non è a sua volta creatura di Dio? Ecco l'invincibile ripugnanza delle premesse filosofiche greche col concetto cristiano della creazione; il Dio di Platone e di Aristotele non può attribuirsi la paternità dell'opera della Genesi, perchè il suo lavoro deve presuppore una materia ingenita, causa della diversità e del mutamento, e non può conferir di proprio che l'identità e la permanenza.

La cosmologia di Origene fallisce al suo scopo,

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, III, 5, 3.
[2] Ibid., II, 1, 4; II, 3, 3; III, 9, 6.

e solo la sottoposta sfera della fisica può adombrare di ragioni plausibili la genesi della varietà dei corpi. Quivi egli ammette l'esistenza di una materia che sottostà ai corpi, i quali si costituiscono mercé l'inserzione delle qualità fondamentali (caldo, freddo, secco, umido) nella ὕλη primaria. Essa, benché sia, secondo la propria ragione, affatto priva di qualità, in atto però non persiste mai fuori di esse. Un ulteriore problema è se la natura corporea, che contiene i moti delle menti razionali e degli spiriti, sia destinata con essi all'eternità o sia invece soggetta alla distruzione. Il nostro autore accetta fedelmente la tesi cristiana della permanenza dei corpi e della comunanza del loro destino finale con quello degli spiriti. Ma si avverte facilmente che questo ossequio alla *regula fidei* è una mortificazione ch'egli impone ai propri convincimenti filosofici: il suo temperamento platonico sarebbe propenso a un totale distacco dello spirito dalla materia e ad una recisa svalutazione di quest'ultima. Così, pure accogliendo il domma cristiano della risurrezione, si preoccupa di spogliare la carne di tutta la sua consistenza materiale ed è pago soltanto della visione finale d'un corpo glorioso, non più affetto dal peso della carne. Delle due l'una, egli dice, quasi per scagionarsi della colpa d'avere attenuato il senso del domma: o noi disperiamo per sempre di conseguire la somiglianza con Dio, se avremo sempre un corpo; o se ci vien promessa la beatitudine di vivere con lui, dobbiamo vivere nella stessa condizione in cui vive Dio, cioè come puri spiriti [1].

Questo concetto della materia, intesa quale causa della molteplicità e della corruzione, si salda, assai

[1] ORIGEN., *De Principiis*, III, 6, 1-2.

meglio che al creazionismo biblico, alla dottrina emanatistica, che fa dell'ordine della generazione un ordine degenerativo, dalla creatura più prossima a Dio a quella che più affonda nella opposta materialità. L'orientamento del sistema di Origene è spiccatamente emanatistico. Dio crea gli esseri razionali, gli spiriti, che hanno la natura similare e indifferenziata del creatore e ne custodiscono integra la luminosa scintilla. Ma al di sotto del mondo spirituale si dispone il mondo animale, in cui l'igneo calore già comincia a disperdersi e a smorzarsi. L'anima infatti riceve il suo nome greco (ψυχή) dall'atto del raffreddare, che compendia la sua essenza, nel senso cioè che essa nasce da un raffreddamento del divino calore che costituisce la ragione, la mente. Onde, nell'ordine emanatistico, si mostra che la mente, declinando dal suo stato e dalla sua condizione, diviene anima, e vien sospinta così verso il corpo, terzo stadio del *decessus* o della *devolutio* della creatura [1]. E questa spiegazione metafisica si corrobora con la considerazione morale, secondo cui lo spirito, per punizione del peccato, viene abbassato e reietto nel corpo, ad espiare il suo fallo. Ma come mai lo spirito ha peccato, prima di aver commercio col corpo? Origene ritiene che la natura spirituale non abbia bisogno necessariamente del corpo per agire; che essa sia passibile di una caduta anche in uno stadio di esistenza separata: e che pertanto la sua incarnazione possa aver luogo con intermittenza, in espiazione di falli commessi. Come si vede, egli professa qui la metempsicosi, la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro; ciò che ben si accorda con la sua concezione platonica della dissociabilità

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, II, 8, 3 sgg.

degli spiriti dai corpi, estranei per natura gli uni agli altri, e con la preesistenza dei primi alla generazione corporea [1]. E queste considerazioni valgono non soltanto in rapporto all'uomo, ma anche all'anima del sole e delle stelle, preesistenti a lor volta al proprio ingresso nei rispettivi corpi siderali [2].

Posta la devoluzione della mente nell'anima e l'immissione di questa nel corpo, non è da ritenere che la degradazione sia per tutti uguale, ma che le menti si convertono ora più ora meno nell'anima, ed alcune anzi serbino alcunché del pristino vigore, altre invece quasi nulla. E, d'altra parte, viene in pari tempo riconosciuta la possibilità dell'opposto processo, secondo il quale l'anima, espiato nel corpo il proprio fallo, e così purificata, sia reintegrata nel suo stato razionale, divenga, cioè, nuovamente spirito e mente.

Tutti gli sviluppi della psicologia di Origene, da queste premesse, sono nello spirito della filosofia greca: così la determinazione della funzione dell'anima come medietà tra lo spirito e il corpo, che colma l'abisso intercedente tra l'uno e l'altro; così la bipartizione della sostanza dell'anima in sensitiva e appetitiva (φανταστική e ὁρμητική); così la spiegazione della genesi del male, postulando un'anima irrazionale congiunta con l'anima razionale e avente come suoi particolari affetti la cupidigia e l'iracondia. Il concetto della libertà del volere è materiato di elementi cristiani oltre che greci. Origene attribuisce alla volontà una forza particolare di elezione

---

[1] Questo si rivela da un frammento greco del *De Princ.* (IV, 8), naturalmente caduto nella versione di Rufino, e da esplicite testimonianze di Girolamo (*Ep. ad Avit.*, 14) e di Fozio (*Cod.*, VIII).

[2] In un altro frammento greco del *De Princ.*, II, 4, 3.

che non contraddice alla generale prescienza e determinazione divina, ma ne costituisce una peculiare specificazione. Come la stessa azione del calore liquefa alcuni corpi, altri evapora, altri indurisce, così l'azione di Dio produce effetti diversi sulle diverse anime, secondo il particolare carattere di ciascuna. Questo però non implica una indipendenza del soggetto da Dio: la volontà, causa della spontanea elezione, è a sua volta creata da Dio, non già nel senso che volere il male è da Dio, ma da questo procede soltanto il volere, l'atto stesso del muoversi verso un qualunque oggetto, mentre appartiene a noi il dirigere quel movimento verso il bene o verso il male. D'altra parte poi, la sola volontà è insufficiente a salvarci, e bisogna che sia integrata dall'ausilio divino. Il mezzo della salvezza, lo strumento del lavoro sono in poter nostro, ma il fine e il frutto sono da sperarsi dalla grazia divina [1].

Un tema che mal si concilia con l'orientamento ellenico del pensiero di Origene è quello dell'incarnazione divina. Egli si giova della stabilita tripartizione della mente, dell'anima e del corpo, e cerca di mostrare come, nell'incarnazione, al Verbo e Logo di Dio si unisca quell'anima di cui Gesù stesso parla nella Scrittura, formando un tutto unito, uno spirito. Con la mediazione dell'anima tra Dio e la carne, nasce un dio-uomo, mentre sarebbe stata impossibile un' immediata inserzione dell'essenza divina nel corpo materiale. L'anima assume così una primaria importanza, diviene essa stessa il simbolo dell'incarnazione [2]. Ma, poiché l'anima in Gesù non differisce da quella di ogni uomo [3], come si concilia

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, III, 1, 1-24 sgg.
[2] Ibid., II, 6, 3 sgg.
[3] Ibid., II, 6, 5.

questa sua funzione col carattere degenerativo che le appartiene essenzialmente? L'incarnazione non è una decadenza naturale del divino piuttosto che l'espressione più perfetta della sua personalità morale? Agostino svelerà l'equivoco latente nel sincretismo di Origene.

La destinazione finale dell'uomo, conseguita attraverso l'incarnazione e la sua efficienza catartica che la grazia divina partecipa ai singoli, consiste in una sorta di panteismo mistico, modellato sull'intuizione giovannea, del Dio che è tutto in tutti. L'umanità purificata si condensa nella razionalità integra e schietta che, sorta in virtù di una partecipazione della divina luce, si ricongiunge finalmente ad essa e perdura incorruttibile ed eterna in compenetrazione col suo principio generatore [1]. Allora il male è per sempre vinto, e il mondo materiale e sensibile, avendo adempiuto alla sua funzione dialettica, negativa, nella purificazione degli spiriti, finisce nel nulla. Questa reintegrazione finale della vita pneumatica originaria (ἀποκατάστασις = *restitutio*) non è tuttavia la distruzione totale di ogni realtà mondana, ma il termine di un ciclo evolutivo, che segna nel tempo stesso l'inizio di un ciclo nuovo, col riprodursi, nelle sostanze spirituali, di altri ricorsi degenerativi che ricostituiscono il mondo della materia; e così all'infinito.

La comprensione del ritmo ideale, secondo cui la mente si allontana dal suo principio divino e vi ritorna, forma quella gnosi superiore che Clemente aveva in modo assai vago additato come meta alla coscienza cristiana. A Celso, che aveva creduto di individuare nella fede la peculiarità della nuova

---

[1] ORIGEN., *De Principiis*, III, 6, 3; IV, 4, 9.

religione ed aveva osato dire che questa fede, in fondo, preesisteva all'avvento del Cristo, già nella religiosità pagana, ed era stata causa perché si fosse creduto in lui, Origene può rispondere che quello stadio elementare della fede, in cui è la comune radice delle due forme di religiosità, è ormai di gran lunga oltrepassato dal cristianesimo, pervenuto già alla sua fase razionale. E all'altra obiezione di Celso, che i cristiani chiamano a sé i peccatori, gl'insipienti, i fanciulli, in luogo degli uomini puri e saggi, come fanno gli iniziati agli altri misteri, Origene può egualmente rispondere, che altro è chiamare le anime malate alla cura, altro le sane alla scienza delle cose divine, e che la prima missione appartiene a una fase iniziale, la seconda a una ben più matura dell'identico processo [1]. E può ancora ribattere l'accusa di Celso, che i cristiani siano troppo amanti delle cose corporali (φιλοσώματον γένος) [2], mostrando che la propria filosofia distacchi lo spirito dalla materia e sia estranea alle preoccupazioni di questa.

Ma noi oggi ci chiediamo perplessi: tutto ciò significa realmente che il cristianesimo ha progredito, che la parola di Gesù è stata del tutto sorpassata, poiché non vi è in essa se non l'accento della fede, la speranza della vivificazione della carne? No, un vero progresso non può aver luogo per una via così rettilinea, con un cammino così irreversibile. La gnosi di Origene segna un distacco troppo reciso da una folla d'interessi ideali, che formano l'originalità vera del cristianesimo. Essa si eleva troppo subitamente in alto, attratta dalla visione ideale

[1] *C. Celsum*, III, 39; III, 59.
[2] Ibid., VII, 35, 39.

dell'intellettualismo greco; ma il mondo del realismo cristiano ha una verità incancellabile, che non si lascia così facilmente assorbire da una mentalità invecchiata, se pure ancora valida. Esso ha ancora la sua espressione più adeguata nei tumultuanti e incomposti pensieri di Tertulliano, che attingono con immediata rivelazione la realtà attiva dell'anima e di Dio, l'originalità della fede, la santità della carne riscattata da un secolare obbrobrio, la forma unitaria della personalità umana e divina.

Tutti questi profondi e nuovi interessi sono estranei al grande alessandrino. A lui riconosciamo il pregio di aver tracciato le prime grandi linee di un sistema teologico che s'impernia sulla generazione trascendente della trinità divina, donde procede alla creazione del mondo e all'intima costituzione del creato; e poi nell'uomo chiude e compendia il processo creativo, per riascendere in fine al supremo principio, attraverso una reintegrazione metafisica e morale della sostanza creata, che l'adegua al creatore. Ma il contenuto di questo grande schema teologico è ancora modellato nelle forme greche; il pensiero cristiano ha qualche cosa di più intimo, di più proprio da dire. Quel miserabile γένος φιλοσώματον deve ancora riscattare il suo amore, che i pagani gli rinfacciano. La difesa di Origene invoca prematuramente la pace in un contrasto che non va attenuato, che va sollevato ancora più in alto.

Questa filosofia raccoglie, in un primo tempo, il consenso di pagani e di cristiani. Porfirio l'apprezza, perché trova che è prevalentemente greca e poco intaccata dalle novità barbariche; i cristiani della generazione di Origene e di quella successiva sono stupiti e ammirati innanzi a quel prodigio di sapere. Ma ben presto cominciano le opposizioni, si scoprono

le eresie ivi racchiuse; finché l'entusiastico consenso si muta gradatamente in un'ostilità implacabile, che poi culmina in esplicite condanne di concili ecumenici. L'origenismo diviene uno dei pericoli più insidiosi per la teologia cristiana. Ma intanto esso ha già esplicato la sua grande funzione storica, imprimendo la sua impronta nella speculazione del 3° e del 4° secolo.

VI

DAL III AL IV SECOLO

1. Altri scrittori del III secolo. — Questo secolo è dominato dalle due grandi personalità di Tertulliano e di Origene, che imprimono indirizzi ben differenziati alla mentalità cristiana nell'Occidente e nell'Oriente. Ma il loro pensiero non fruttifica negl' immediati seguaci ed oppositori, figure tutte di secondo o di terz'ordine, incapaci d'inserirsi nell'una o nell'altra corrente speculativa, e che si mostrano unicamente preoccupate di singoli particolari controversi della nuova dommatica o di generiche necessità apologetiche.

Nella chiesa d'Africa, tutto il fermento d'idee suscitato da Tertulliano non lascia quasi traccia; la controversia che appassiona gli animi è quella dei *lapsi*: se possa accordarsi la penitenza a coloro che hanno apostatato durante la persecuzione di Decio. Un concilio di vescovi africani presieduto da Cipriano accorda la penitenza; e questa decisione è ratificata da un sinodo di vescovi italici indetto dal vescovo di Roma, Cornelio. Ma contro l'una e l'altra sentenza insorge un prete romano, Novaziano, negando ogni transazione, e creando così uno scisma che trova molti fautori nelle comunità dell'Asia mi-

nore. I principali protagonisti di questa controversia, Cipriano e Novaziano, sono scrittori di qualche importanza. Il primo è discepolo di Tertulliano; ma è più meritamente celebrato come organizzatore di comunità ecclesiastiche e come martire cristiano anziché come pensatore originale. Abbiamo di lui due trattatelli, *De unitate Ecclesiae*, in cui contesta agli eretici la facoltà di valersi della norma della Scrittura: dove due o tre sono riuniti in mio nome, io sono con essi; ed afferma energicamente l'unità della chiesa, come ragione ideale unica della varietà delle singole organizzazioni ecclesiastiche [1]; un *Liber ad Demetrianum*, di carattere apologetico; e una raccolta di lettere, ricca di informazioni sulla vita cristiana.

Di Novaziano si conserva un trattatello *De trinitate*, che anticipa in qualche modo lo scisma ariano. Contro l'estrema unificazione, tentata da Sabellio, della persona del Padre e del Figlio, egli afferma la precedenza ideale e reale del Padre. Non giova dire che il Padre, per esser tale, deve avere il Figlio; ma bisogna dire che, prima di esser Padre, egli deve esistere. Cosicché il Figlio, in quanto ha un ordine, è inferiore al Padre, pur essendogli in qualche modo vicino nell'atto del nascimento. L'anticipazione dell'arianesimo è anche più caratteristica della determinazione del carattere particolare di quella natività, che non è intrinseca alla natura divina, ma un sopraggiunto atto di volere: il Figlio ha avuto origine, quando il Padre ha voluto [2].

L'importanza di questo subordinatismo sta nel fatto stesso del suo apparire spontaneamente, in

---

[1] CYPRIAN.. *De unitate Ecclesiae*, 5.
[2] NOVATIAN., *De trinitate*, 31.

pensatori diversi e indipendenti l'uno dall'altro, molto prima che il simbolo niceno e lo scisma di Ario abbiano nettamente polarizzato le soluzioni del grande problema cristologico. Ciò dimostra che la tesi della subordinazione, dell'inferiorità del Figlio in rapporto al Padre, esprime la veduta più ingenua e immediata della prima speculazione cristiana: quella che deriva più naturalmente dalla concezione del Logo giovanneo, che afferma d'essere inferiore a Colui che lo ha inviato, e risponde meglio alle premesse metafisiche accolte dall'ellenismo, secondo le quali il principio generante è superiore al generato. Con questo noi non intendiamo svalutare il simbolo niceno, anzi sopravvalutarlo; avremo agio infatti di mostrare che, malgrado gli sforzi dei Padri del 4° secolo per derivare il contenuto di quel simbolo dalla scrittura, esso è veramente nuovo, e rappresenta, nella sua novità, un'originale reazione del pensiero cristiano all'emanatismo neoplatonico.

Il subordinatismo, col frantumare l'unità divina, riesce a una svalutazione del Logo; per vie opposte il monarchismo modalistico (che già conosciamo nella formulazione datane da Sabellio), reintegrando il Logo nella dignità paterna, riesce a una svalutazione di Gesù, nella dottrina di Paolo di Samosata vescovo di Antiochia. Questi, ritenendo impossibile salvare la monarchia divina fino a quando si voglia intrudere in essa l'umanità di Gesù, che non può a nessun costo essere adeguata all'essenza divina, è costretto a dissociare il Logo da Gesù. E per conseguenza egli ritiene che il Logo non sia una seconda persona, ma solo la forza della ragione divina, ad essa immanente come la parola allo spirito umano, senza una particolare sussistenza; e che d'altra parte Gesù sia stato originariamente una

persona diversa da Dio, un uomo vero e proprio, su cui è disceso poi il Verbo divino [1]. La filiazione di Gesù viene in questo modo invertita, posposta nel tempo, ciò che nei termini del linguaggic dei Padri si esprime col nome di adozione.

L'eresia di Paolo di Samosata sarà molto vivamente discussa nel 4° secolo, insieme con quella di Sabellio, di cui forma un corollario. Restano invece nell'ombra altre due figure di pensatori orientali, Dionigi vescovo di Alessandria e Metodio d'Olimpo, scolaro l'uno e oppositore l'altro di Origene. Sappiamo di Dionigi che per il primo sostenne doversi attribuire a due diversi autori l'Apocalisse e il quarto Vangelo; che confutò i sogni del millenarismo; e che combatté l'eresia modalistica, in una lettera diretta contro i Sabelliani. Imputato a sua volta di arianesimo, come ci informa Attanasio che validamente lo difende, fu chiamato a giustificarsi presso il vescovo di Roma, Dionigi. Ed egli si scagionò con uno scritto dal titolo *Elenchus et apologia*, di cui ci ha conservato alcuni brani interessanti lo stesso Attanasio. Quivi apertamente afferma la coeternità di Dio e del Verbo, e il primo considera come mente e ragione, il secondo come espressa parola divina; donde argomenta che né la mente è senza parola, né la parola è senza mente (νοῦς ἄλογος-ἄνους λόγος), ma la mente è quasi la parola immanente e la parola traduce la mente nell'animo degli ascoltatori, in modo che tra loro si stabilisce un'attiva reciprocità [2].

L'interesse maggiore di questa dottrina sta nella novità con cui essa interpreta il rapporto tra il Padre e il Figlio: non è più, come in Origene, una

---

[1] Epiphan., *H.*, 65.

[2] Athanas., *Ep. de sententia Dionisii*, 1, 9, 13, 14, 23.

relazione tra l'essere e la mente, che implicava uno sdoppiamento del Figlio in pensiero ed espressione, ma è relazione tra questi due ultimi termini, che individuano pienamente l'essenza divina. Noi constatiamo qui, ed anche meglio constateremo in seguito, una grande mobilità nell'interpretazione del contenuto ideale che risponde ai nomi del Padre e del Figlio; e possiamo facilmente rendercene ragione considerando che quei nomi non hanno un valore autonomo, dato una volta per tutte, ma sono volta a volta riempiti dalle concezioni metafisiche e psicologiche proprie a ciascun pensatore. La speculazione trinitaria è compresa quindi nello stesso sviluppo delle dottrine filosofiche del tempo.

Dal brano riferito di Dionigi non risulta in alcun modo che egli sia stato fautore dell'eresia ariana; ma non possediamo altri elementi di giudizio, fuori dell'autorevole opinione di Attanasio, alla quale però contraddice quella, non meno valida, di Basilio; e la decisione resta dubbia.

Allo scorcio del 3° secolo appartiene anche l'opera di Metodio di Olimpo, avversario di Origene, contro il quale gli origenisti hanno fatto perciò la congiura del silenzio. Poco si sa della sua vita; vescovo di Olimpo nella Licia, incontrò il martirio sotto Massimino nel 311. Dei suoi scritti ci son pervenuti un *Liber de libero arbitrio* e frammenti (conservati da Fozio) di un grande dialogo in tre libri *De resurrectione*. Egli ci si rivela pensatore molto acuto: il libero arbitrio ha per lui valore non di una facoltà di scelta tra le due vie già tracciate del bene e del male, poiché in tal caso il male preesisterebbe all'atto del volere come una realtà in sé: ma di una facoltà di obbedire o disobbedire al precetto divino. Il male ha così il suo inizio dalla disobbedienza del-

l'uomo al precetto che questi ebbe originariamente da Dio [1]; quindi non soltanto esso ha un carattere avventizio, ma dimostra ancora il suo valore negativo, quello di un non-essere, la cui dialettica efficienza è riposta nella realtà positiva del volere umano. Di qui meglio si chiarisce il significato del principio paolino, che il male non preesista alla legge e sia da essa rivelato: tutta la soggettività dei valori morali è nella inclusione dialettica dell'oggettività della legge e del male nell'atto volontario.

Ad Origene Metodio rivolge molte critiche calzanti: egli contesta che il corpo sia una prigione dell'anima, poiché coopera ai suoi atti e non li ostacola; e soggiunge: l'uomo non è anima senza corpo, né corpo senz'anima, ma è ciò che, dalla coalizione dell'una e dell'altro, si aduna nella forma del bene e del bello [2]. E contro la teoria di Origene che la risurrezione non concerna il corpo nella sua integrità, ma un corpo spiritualizzato, Metodio afferma la necessità di una reintegrazione totale, poiché limitando la risurrezione a un recupero della mera forma e specie corporea, la si riduce a nulla, per il fatto che l'anima, anche separandosi dal corpo, non depone mai quella forma.

Per completare la nostra rassegna degli scrittori del 3° secolo, torniamo di nuovo all'Occidente, a quell'Africa proconsolare, tanto vivamente illustrata da Tertulliano. Noi vi troviamo, tra la fine del 3° secolo e il principio del 4°, due retori, che hanno conservato soltanto la forma oratoria del loro predecessore, appianandola e amplificandola, col vuotarla

---

[1] Methodii, *De libero arb.*, (Migne, *P. G.*, XVIII), pp. 263, 266.

[2] Methodii, *De resurrectione* (*ap.* Photii, *Bibl. Cod.*, CCXXXIV; Migne, vol. cit.), p. 290.

di ogni contenuto. Uno di questi è Arnobio, che, al tempo di Diocleziano, insegnava retorica a Sicca, e che ci ha lasciato, a documento della sua mediocre operosità, un trattato in sette libri *Adversus gentes*. Vi si palesa una sorta di cristianesimo stilizzato ad uso dei Romani ben pensanti, che dissimula l'obbrobrio della croce, concede ai pagani la priorità della loro religione, dimentico degli sforzi dei Padri per appropriarsi dell'antichità giudaica; e anticipa il *pari* di Pascal, affermando che, poiché incerto è l'evento delle cose future e tale che nessuno può con sicurezza prevederlo, non val meglio, tra due cose egualmente incerte e pendenti da un'ambigua attesa, credere in quella che ci arreca qualche speranza, piuttosto che in quella che non ce ne dà nessuna? [1].

Un altro retore, ma di assai maggior levatura, è Celio Firmiano Lattanzio, anch'egli originario d'Africa e incaricato da Diocleziano d'insegnare retorica latina a Nicodemia. Ma, costretto a deporre l'ufficio durante l'ultima grande persecuzione, chiuse stentatamente la sua vita. Nei suoi scritti, Lattanzio arieggia Cicerone, che espressamente toglie a modello, anche nella classica eleganza dello stile. Egli ha condiviso, nel Medioevo, la fama del suo patrono; ma non ha mai goduto la stima dei Padri più severi che, come Girolamo, hanno intuito, sotto la lustra della sua facile dottrina, un vuoto di pensiero e una grave imperizia delle scritture [2]. Conoscendo assai meglio il mondo latino che non le tradizioni cristiane, egli è riuscito più efficace critico che costruttore od espositore di nuove teorie. Tra gli appunti

---

[1] Arnobii, *Adversus gentes*, I, 40; II, 4, 72.

[2] Jeron., *Ep.*, 58, 10.

più gravi che gli vengono mossi è di non aver riconosciuto, per ignoranza, la terza persona divina; di aver favorito il chiliasmo; di essere in qualche modo sconfinato nel manicheismo.

Valore secondario hanno i suoi scritterelli *De opificio Dei*, dove cerca di mostrare, contro gli epicurei, che l'organismo umano è creazione di Dio, e descrive, anatomicamente e fisiologicamente, il corpo umano per spiegarne l'intima struttura teleologica; *De ira Dei*, che combatte la teoria epicurea dell'apatia divina, a cui contrappone la forza e il carattere personale dell'ira di Dio; *De ave phoenice*, sulla risurrezione. L'opera fondamentale di Lattanzio sono le *Divinae institutiones* in 7 libri, compendiate poi dallo stesso autore in una *Epitome*. Il giudizio su questo libro sarebbe recisamente negativo, se noi gli chiedessimo una qualunque risposta ai grandi problemi filosofici che già in quel tempo agitavano le menti. La sua importanza invece risulta ben diversa, se si tien conto del suo carattere istituzionale, come documento di un particolare interesse scientifico che il cristianesimo assumeva con esso nelle scuole laiche latine. Le istituzioni oratorie e le istituzioni civili vengono grado a grado soppiantate da quelle cristiane[1]: segno molto espressivo dell'interesse sempre più centrale che il cristianesimo assume nella vita e nella cultura.

L'opera di Lattanzio ha un carattere divulgativo, e quindi un contenuto molto semplificato e reso assimilabile alle menti nuove ed estranee alle tradizioni cristiane. Il fondo è sincretistico: vi confluiscono reminiscenze della scrittura, della filosofia pagana, della misteriosofia antica e recente, in particolar

[1] LACTANTII, *Divinae institutiones*, I, 1.

modo dei *Libri sibillini* e degli *Scritti ermetici*. Lattanzio intuisce, con la Sibilla, un Dio che si è creato da sé medesimo (αὐτογενής), e che, nel processo autogenetico, anteriore alla creazione del mondo, ha posto in essere due princìpi, l'uno simile a sé, come figlio a padre, l'altro, in cui la virtù divina non si fermò e che, come affetto da veleno, per un atto di libero arbitrio, passò dal bene al male [1]. Con questa larvata premessa manichea, inesplicabilmente inserita in una fondamentale intuizione unitaria, Lattanzio spiega la genesi di tutte le cose. Così il mondo e l'uomo stesso gli appaiono fatti di princìpi diversi e repugnanti, cioè di luce e di tenebre, di vita e di morte, che lottano tra loro pel predominio; e nell'uomo la prevalenza dell'uno o dell'altro è misura della ricompensa o del castigo [2]. La viva coscienza di questo antagonismo dà qualche volta un rilievo efficace alla psicologia di Lattanzio; così dov'egli spiega la necessità della presenza del vizio, del male, per costituire una virtù *absoluta et perfecta*, che è tale soltanto quando ha contro di sé un'opposizione con cui possa lottare [3].

Ma generalmente nel pensiero di Lattanzio non v'è una seria consistenza cristiana; soltanto, la sua bravura oratoria dà qualche volta un efficace rilievo alle antitesi tra il paganesimo e il cristianesimo. Così egli intuisce la mera esteriorità del culto degli dèi che si esaurisce in un rito formale *(qui non officio mentis, sed ministerio corporis constat)*, e l'astrattezza della filosofia, cui manca un legame (*religio*) e un elemento sentimentale (*pietas*). Al contrario, il cristianesimo vince le due tendenze unilaterali: esso

---

1 Lactantii, *Divinae instit.*, II, 8 2 Ibid., II, 12.
3 Ibid., V, 7.

e sapienza e religione, l'una che precede l'altra, perché prima si conosce Dio e poi lo si onora[1]. Intellettualismo? No, forse inconsapevolezza del valore filosofico di quella priorità, tanto è vero che altrove Lattanzio contrappone alla scienza pagana, considerata come estranea a noi, perché riposta nell'udito[2], la virtù cristiana, che è tutta nostra, perché è riposta nella volontà di fare il bene. Di qui appare che altro è la scienza del bene e del male, altro la virtù, e che ci può essere una scienza senza virtù, come nella maggior parte dei filosofi. Ma, nella sua espressione più perfetta, la scienza è congiunta con la virtù, in modo che l'una precede l'altra, poiché a nulla giova la cognizione, se l'atto non segue[3].

Chiaro, abbondante, mediocre, Lattanzio riunisce tutti i requisiti del successo letterario mondano. Ma giustamente Girolamo ha deplorato la sua ignoranza della letteratura ecclesiastica, che ha nociuto alla sua opera culturale, col diffondere delle nozioni elementari del cristianesimo erronee e divergenti dalla realtà storica.

2. CRISTIANESIMO E FILOSOFIA. — Prima d'introdurre il lettore tra le fervide dispute nicene, noi vogliamo cercare d'integrare il nostro quadro storico dei primi tre secoli di speculazione cristiana. Abbiamo costantemente parlato di una filosofia del cristianesimo, come distinta dalla filosofia greco-la-

1 LACTANTII, *Divinae institutiones*, IV, 3, 4.

2 Pei Latini; per i Greci invece nella vista. È caratteristico questo differenziamento sensibile, che risponde abbastanza bene al diverso modo di apprendere dei Latini e dei Greci.

3 Ibid., VI, 2, 5.

tina, ma svolgentesi sul suo medesimo piano ideale; non abbiamo, così facendo, attenuato forse la portata di quell'antitesi, in cui i Padri concepivano l'opera loro di fronte alla preesistente filosofia? A sentir parlare Tertulliano, Ippolito e molti altri ancora, pare che essi vogliano instaurare un'antifilosofia e non semplicemente una nuova filosofia, e che il pensiero religioso assuma, ai loro occhi, una consistenza del tutto diversa dagli svalutati procedimenti intellettualistici della riflessione filosofica.

Se ci fermassimo alle apparenze, dovremmo anche noi dichiarare tramontata l'età della filosofia e catalogare una forma di conoscenza nuova che ci si rivela sotto il nome di religione. Ma in realtà, se guardiamo più accuratamente le cose, dobbiamo invece constatare che l'esperienza religiosa è fuori quistione, e che il problema che i Padri si propongono non consiste nel determinare qual posto ad essa competa tra le altre o sulle altre forme spirituali, ma nell'individuare razionalmente l'oggetto di quella esperienza. Essi si chiedono: come possiamo conoscere Dio? E la loro istanza antifilosofica non consiste già nel negare il problema di quella conoscenza superiore e nell'investire una particolare forma o potenza spirituale di una competenza specifica al riguardo, ma soltanto nel negare le soluzioni filosofiche di un problema, che ancora accettano integralmente nella sua posizione fondamentale. La loro antifilosofia ha dunque il valore di una nuova e diversa filosofia, che rifiuta il mero sapere immobile dell'intelletto, il quale misura ma non colma la distanza tra l'uomo e Dio, e concepisce un sapere che è nel tempo stesso assimilazione alla realtà divina. Confluiscono dunque nella conoscenza tuttte le forze dello spirito che la filosofia greca aveva voluto distaccare e appartare.

nell'illusione che lo spirito, assottigliato e ridotto alla pura forma intellettuale, acquistasse massima trasparenza di fronte alla luce ideale. Il sapere si ricongiunge alla pratica: non conosce Dio chi non ama Dio e, amandolo, non cerca, con la forza del volere, di adeguarsi a lui; esso acquista così il valore di un'imitazione, ben diverso da quello intravvisto dai Greci. E non c'è scienza vera della virtù che non sia realizzazione del fine morale concepito dal pensiero: la mera scienza socratica che, circuendo il proprio oggetto, s' illude di possederlo, è svelata nella sua insufficienza, mentre si cerca di dare un più concreto senso al « conosci te stesso », levato in alto da quel filosofo.

Non basta. C'è la tendenza, nei pensatori cristiani, ad affondare più in basso le radici del conoscere, nella fede, nella memoria, nel senso. Il testo della scrittura assunto a significato di argomento razionale e la maniera sensibile, visiva e uditiva, con cui esso viene accolto e certificato, esprimono l'incipiente forza di un empirismo che comincia a far valere i suoi diritti. La testimonianza della scrittura, della rivelazione, dell'autorità, ha infatti un carattere schiettamente sensibile, implica cioè e certifica la veracità dei sensi e della memoria, che raccolgono e conservano la parola detta. Ma nel tempo stesso, questo embrionale empirismo è veicolo di un contenuto trascendente e divino, di una rivelazione, che ha una propria scaturigine pneumatica e degrada il senso a una funzione meramente ricettiva e passiva. Nasce di qui la possibilità che un'interpretazione razionalistica, appropriata a quel contenuto, piuttosto che alla forma sensibile con cui viene accolto, neutralizzi in gran parte e per lungo tempo il potenziale empirismo della concezione cristiana.

Tuttavia, anche quando la nuova gnosi sarà rifusa nel razionalismo platonico, resterà sempre ad essa un'accentuazione pratica, che trae origine e forza dal primitivo realismo gnostico, mai sconfessato, ma trasvalutato in un senso tutto spirituale. Nella filosofia del cristianesimo, infatti, la conoscenza tende ad essere una espressione unitaria delle forze teoretiche e pratiche dell'uomo, e a reintegrare nella santità del suo fine tutto ciò che l'intellettualismo greco abbassava al livello di una realtà inferiore.

Nella vita morale presa in un senso più ristretto, tale tendenza si traduce nella negazione di ogni naturalità irriducibile, di ogni malvagità non riscattabile nel regno dello spirito. Il cristianesimo ha vinto l'eresia gnostica, che riproduceva le rigide barriere delle caste orientali nell'uomo e tra gli uomini; vincerà il manicheismo, che vorrà dare al male un'esistenza autonoma che si partecipa con una cieca forza naturale; dovunque affermando la responsabilità dell'uomo, la presenza del suo volere nella determinazione del proprio destino, l'intrinseca bontà dalla sostanza corporea, in quanto è compresa nei piani della creazione e, rettamente indirizzata, è suscettiva della glorificazione finale. In una parola, questa morale esalta la personalità che le religioni orientali invece deprimono.

Pure, il senso dell'etica cristiana non è totalmente espresso da questa reintegrazione di valori positivi della natura umana, ma piuttosto dal concorso di essi con opposti valori, che tendono a neutralizzarli e a comprimerli. Un concetto della personalità compiutamente padrona di sé e del suo destino renderebbe superflua l'azione della grazia e dei trascendenti carismi divini; perciò l'etica cri-

stiana è portata ad accentuare l'idea di una peccaminosità umana, tanto più irrimediabile, quanto più incolpevole, perché dipende da una naturale e fatale solidarietà nel peccato di Adamo; e con essa l'idea di un influsso positivo delle potenze malefiche, che degrada l'uomo da attore a strumento di una azione superiore. Così, anche il suo riscatto cade fuori della coscienza ed è un dono soprannaturale, condizionato da una inesplicabile sovrapposizione di una nuova e incorrotta natura a quella che il peccato ha depravato.

La coscienza cristiana ha sentito profondamente il contrasto delle due opposte ispirazioni etiche, senza mai riuscire a placarlo, ma anche senza mai decidersi a rinunziare completamente né all'una né all'altra alternativa, che le apparivano egualmente vitali. Di qui sono scaturite ibride soluzioni dottrinali, tendenti a conciliare l'inconciliable; ma anche feconde crisi spirituali, ciascun termine prendendo forza e rilievo dall'urgenza del suo opposto. Il pelagianismo e l'agostinismo non sono episodi passeggeri, ma fondamentali posizioni antagonistiche, le quali attraversano, con diverse vicende, tutta la storia del cristianesimo, e sboccano anche fuori di essa.

Tra i primi tentativi di conciliazione e di graduazione, nel dominio strettamente etico, degli elementi in conflitto, si può annoverare la tempestiva classificazione delle virtù in cardinali (prudenza, temperanza, giustizia, forza) e teologali (fede, speranza, amore), che rispettivamente corrispondono al contributo umano e a quello divino nella formazione dei valori morali. Le virtù teologali sono sconosciute o mal conosciute al mondo antico; esse non sono conquiste umane, ma doni della grazia

frutti di una natura pneumatica, che si sovrappone alla natura meramente mondana, da cui germinano le così dette virtù cardinali. Pure, noi c'inganneremmo se, nel carattere sopramondano di quelle virtù, volessimo leggere soltanto una rinunzia al mondo. È vero che il regno dei cristiani non è di questo mondo, ma ciò non vuol dire che essi si spoglino di tutta la loro realtà terrena; bensì che si sforzino di sublimarla in un sopramondo, capace di contenere nella sua non attenuabile purezza quel che nella vita terrena si offusca o si disperde. L'ascetismo cristiano nasce da sovrabbondanza d'amore: amore per Dio innanzi tutto, ma per un Dio che è persona, e che quindi esprime una più alta umanità; per un Dio che è creatore, e quindi su tutte le cose mondane diffonde la sua bontà, le santifica, fa che esse, nell'atto e per l'atto di esistere, rendano grazie a lui. La rinunzia dei cristiani alla felicità della vita terrena è solo temporanea, pregna com'è di un'aspettazione lieta di un permanente futuro dove tutto il presente sarà reintegrato, all'infuori della caducità, essa sola destinata a perire. Nella rinunzia c'è dunque una volontà prepotente di vivere; nell'assenza ai negozi comuni, tanto rimproverata dai pagani, c'è una presenza rivoluzionaria, la cui lucida freddezza ci fa attoniti, ci rende perplessi dell'imminente sorte dell'impero romano. In tutte le critiche e le deplorazioni avversarie, vive una concitata ansietà patriottica e si cela un desiderio di pacificazione (come appare in Celso), sulla base del riconoscimento delle istituzioni; ma ai vibranti appelli fa riscontro una rigida intransigenza e una studiata indifferenza da parte dei cristiani: anche il mite Cipriano sa trovare l'accento del disprezzo, quando, all'imputazione dei mali dell'impero, risponde: vorranno anche i vecchi

attribuire ai cristiani il loro sminuito vigore, la fiacchezza delle gambe, l'ottusità dell'udito? [1]

La forza di questi uomini nuovi è uno smisurato egoismo, come individui, come sodali, che si esprime con una ragionata economicità nei rapporti verso il consorzio umano ed anche verso Dio. La preoccupazione del proprio destino individuale indirizza tutti gli atti; ma con vigile senso di opportunità la chiesa tempera questo eccessivo egoismo, diffondendo l'idea della gratuità, della sproporzione tra l'opera umana e la ricompensa divina, che assume il valore di un dono, della necessità di prodigarsi nella vita sociale per ritrovare sé stessi arricchiti. Chi vuole unicamente salvare la propria vita la perde, chi la perde per amore divino la salva: in questa reminiscenza evangelica v'è il principio di un individualismo superiore, che si afferma negando l'ingenuo e gretto egoismo e includendo lo spirito dell'abnegazione, del sacrificio, dell'altruismo, della solidarietà, tra i mezzi della salvezza personale. La socialità e l'egoismo formano così due alternative estreme della coscienza cristiana.

Uno sguardo rapido nel mondo pagano di questo tempo ci rivela che, quel che noi consideriamo come la novità particolarmente cristiana è, in fondo, una novità generalmente umana. Quando Celso afferma che i cristiani non hanno fatto che appropriarsi, in servigio del loro Dio, di una fede che già preesisteva, egli dice cosa profondamente vera. E non soltanto la fede è diffusa nell'ambiente, ma anche tutto ciò che, insieme con essa, forma la peculiarità dell'atteggiamento religioso: la coscienza dell'autorità, l'ossequio della parola, il valore sensibile e trascendente

[1] CYPRIANI, *Liber ad Demetrianum*, 4.

della rivelazione. Se la filosofia pagana non riesce a raccogliere tutti i frutti di questa nuova piantagione, è perché essa è ancora legata troppo alle consuetudini delle vecchie scuole, alle premesse della speculazione greca. Ma intanto si rinnova per quel ch' è compatibile con la forza conservatrice delle sue tradizioni: col neoplatonismo, essa diviene una religione, crea una chiesa, converte l'idea della saggezza in quella della santità, si esprime nei termini sensibili della rivelazione, e lotta, così trasformata, col cristianesimo, a cui la lega un'affinità profonda. Se soccombe alla fine, è perché essa non ha radici che in un'assai ristretta aristocrazia, e perché i momenti prammatici, religiosi, che ha inserito nella sua speculazione, si rivelano facilmente come sovrapposti e non s'incarnano in una vita a cui non erano appropriati originariamente. La loro inserzione conserva così un significato del tutto cerebrale, astrattamente riflesso, e perciò non riesce a vivificare i vecchi idoli pagani.

Noi abbiamo già parlato nella *Filosofia greca* delle fasi principali di quella lotta, che si chiude con Giuliano l'apostata. Essa ha la sua documentazione nei frammenti e nelle notizie che ancor possediamo della letteratura critica dei filosofi pagani e nelle apologie che i cristiani vi contrapposero. Dai pochi e sprezzanti cenni degli scrittori del 1° secolo, si passa a una considerazione più approfondita, a una critica più vasta e adeguata, nel 2° e nel 3°. Il più forte oppositore è Porfirio, autore di una grande opera in 15 libri *Contro i cristiani*, di cui ci ha conservato alcuni frammenti Macario Magnete, impersonando nel celebre neoplatonico, ma senza nominarlo, il filosofo pagano del suo *Apocritico*. E insieme con le critiche di Porfirio, la chiesa ha fatto cadere in

abbandono e in dispersione anche le contrapposte apologie dei Padri, tra cui quella di Metodio e di Eusebio di Cesarea. Per quel che ci è nota, l'opposizione di Porfirio investe gli elementi giudaici del cristianesimo, la cui innata barbarie riesce intollerabile a una mentalità ellenizzata; e, ciò che è più caratteristico, l'aborrito giudaismo ha il suo rappresentante tipico in Paolo, che ci vien dipinto come un incoerente retore, barbaro e insincero, nemico di ogni nobile e libera cultura. Al contrario, Porfirio mostra di apprezzare altamente la figura storica di Gesù, che distingue da quella ingenuamente idealizzata dai Vangeli e per cui professa una sorta di religiosa venerazione. Un cristianesimo epurato da ogni miscuglio giudaico, compenetrato di pensiero greco, forse non gli riuscirebbe ostile, se è lecito argomentare così dall'ammirazione ch'egli tributa ad Origene [1].

Ma il neoplatonismo, per le sue tendenze aristocratiche e scientifiche, che lo spingono a selezionare accuratamente ciò che non entra nei quadri della scienza greca, non esprime in maniera adeguata quel sincretismo in cui è riposta la caratteristica principale della mentalità del tempo e che ci spiega la genesi di molte dottrine cristiane. Per avere un saggio più cospicuo di questa tendenza bisogna ricorrere alla misteriosofia, dove, rallentandosi il freno dell'interesse puramente scientifico, la fusione dei vecchi e dei nuovi elementi, delle dottrine scolastiche e delle credenze popolari è più rapida e suscita resistenze meno vivaci. Noi abbiamo qui un saggio anticipato di quel che sarà il sincretismo cristiano della più matura età patristica. Prendiamo gli *Scritti*

---

[1] Eusebii, *H. E.*, VI, 19.

ermetici, la cui composizione rivela varie fasi redazionali, ma che hanno ricevuto la loro forma definitiva nel 3° secolo [1]. Noi vi troviamo innanzi tutto dei concetti neoplatonici, che danno l'intonazione fondamentale alla intuizione del mitico Ermete Trimegisto. La conoscenza ha il valore di una iniziazione ai misteri divini: Dio non è intelligenza, ma causa dell'intelligenza, non spirito, ma causa dello spirito, non luce, ma causa della luce; ineffabile nella sua intima essenza, egli si esprime primieramente nella intelligenza sovrana, donde emana la parola luminosa; e quindi la serie genealogica si continua nella ragione, nell'anima, nella sostanza corporea, in modo che ciascuna emanazione contiene in sé idealmente quella che la segue. Questo schema neoplatonico è internamente avvivato dalle nuove intuizioni cristiane. Posto che la più alta funzione della vita è la generazione, il più alto nome di Dio è quello di Padre; e la parola luminosa che emana da Lui assume la personalità definita del Figliuolo [2]. Questa inserzione dell'elemento personale nel processo emanatistico corregge e tempera il corso degenerativo dei prodotti: la materia stessa delle cose vien riscattata dalla sua deficienza e fatta partecipe del bene e dell'esistenza. « L'uomo, a sua volta, non è abbassato per avere una parte mortale; al contrario questa mortalità accresce la sua attitudine e la sua potenza; la duplicità delle sue funzioni non

---

[1] Com'è stato mostrato dal Reitzenstein (*Poimandres*, Leipzig, 1904) il nucleo principale della letteratura ermetica si è formato nel 2o secolo, per opera di preti egiziani, che formarono una setta gnostica, la quale ebbe larga diffusione nel 2o secolo e si andò estinguendo nel 3o.

[2] Cfr. il *Poimandro e il Discorso universale di Ermete ad Asclepio* (nella trad. del MÉNARD, Paris, Didier, 1866), v. pp. 5, 26.

gli è accessibile che per la duplicità della sua natura: egli è costituito in modo da abbracciare insieme il terrestre e il divino »[1].

E la forza della personalità salda insieme le potenze spirituali: non vi è pensiero possibile senza la sensazione, né sensazione senza pensiero: l'intima unione loro forma il carattere dell'uomo. Il mondo interno ha questa inflessione unitaria e personale: esso ha un sol sentimento, un sol pensiero, quello di trarre alla vita tutte le cose e di farle rientrare in sé stesso. Esso è l'istrumento della volontà divina, e la sua funzione sta nel ricevere le divine semenze, nel conservarle, nel produrre gli esseri che vi sono contenuti, e quindi nel dissolverli per rinnovare le cose[2]. È necessario infatti, osserva l'autore, memore del concetto cristiano della risurrezione, che dalla corruzione esca la vita, e che questa si corrompa a sua volta, perché la generazione degli esseri non si arresti mai[3].

Su questa considerazione delle terrene vicende si eleva l'idea ferma dell'eternità, a cui tutto il movimento dei tempi confluisce, prendendo in essa la sua forma. Quindi l'eternità perdura immobile, ma, insieme, si muove per mezzo del tempo che è in essa e che contiene ogni movimento. Siamo quasi già nel concetto cristiano dell'eternità: evo intemporale, che scandisce il ritmo del tempo e realizza i valori permanenti della vita temporale; essenza incorruttibile di un mondo che alla superficie si corrompe; immortalità che si conquista nella morte. E, reciprocamente, morte nell'immortalità (θάνατος ἐν ἀθανασία): così la profonda saggezza cristiana ha definito la dannazione eterna.

---

[1] *Discorso di Iniziazione* (p. 127). [2] Ibid., pp. 52, 53, 54.
[3] Frammenti del *Libro di Ermete a suo figlio Tat* (p. 255).

Anche affine al cristianesimo è, negli scritti ermetici, l'idea della palingenesi, la cui causa efficiente è riposta nella mistica azione del Figliuolo di Dio e la cui prassi si compie nel rito sacramentale, purificatore, che simboleggia l'operazione del Logo e si adegua al suo modello nella pienezza del sentimento mistico. E sotto questo aspetto, per l'esaltazione del simbolismo e del ritualismo, gli scritti ermetici preludono alla μυστικὴ θεολογία dell'alto Medioevo.

3. Da « SUPERSTITIO » A RELIGIONE DI STATO. — Al mutato atteggiamento degli scrittori pagani nella valutazione del contenuto mentale del cristianesimo, fa riscontro il mutato indirizzo della politica imperiale, nell'apprezzamento della sua pratica importanza. Se nel 1° secolo erano ritenute sufficienti poche norme poliziesche per infrenare la nuova *superstitio*; se, nel 2°, l'autorità imperiale poteva ancora illudersi sulla efficacia del proprio agnosticismo, fingendo d'ignorare un particolare crimine cristiano, e quindi astenendosi da ogni inquisizione (Traiano e Adriano [1]), nel 3° secolo vien compresa l'importanza politica della setta e apprezzata al giusto valore la gravità dell'insidia con cui essa, nella sua apparente indifferenza ed estraneità verso le cose terrene, minaccia la compagine imperiale. L'assenteismo dei cristiani dalla vita pubblica, i loro palesi sentimenti antimilitaristi, malgrado qual-

[1] Quest'ultimo sancì la massima che i cristiani, deferiti al magistrato e convinti di reato contro le leggi, andassero puniti secondo la gravità dei delitti; ma l'accusa risultando falsa, dovesse essere punito il delatore (EUSEB., *H. E.*, IV, 9. Del precedente editto di Traiano si è parlato nel cap. prec., § 3).

che millantata gloria d'armi [1], ma più ancora il dissidio della loro coscienza tra l'autorità religiosa e civile, tra la patria celeste e terrena, rendono siffatti sudditi nocivi alla saldezza dell'impero. E le pretese teocratiche della loro chiesa, aggravate da tutta la forza del sentimento e della tradizione dei popoli orientali che vi aderivano, erano una permanente minaccia per lo stato romano, che ancor conservava la forma, se non il contenuto, della vecchia e gloriosa laicità.

Le persecuzioni, nel 3° secolo, per questo loro carattere politico, si fanno più ragionate, più sistematiche, più intensive; gli editti mirano a scardinare totalmente le basi della vita cristiana. Severo, in un suo editto, intorno all'anno 200, mira a colpire il proselitismo. In seguito viene proibito d'impartire il battesimo, estendendo un divieto analogo che colpiva la circoncisione dei Giudei. E giova qui ricordare che, per opera della moglie di Severo, Giulia Domna, fu elevato il culto del sole, infestissimo ai cristiani, che opposero sempre sdegnoso rifiuto alla adorazione degli oggetti creati, in luogo del loro creatore; e che intorno a questo stesso tempo Filostrato tentò di foggiare un Cristo pagano, idealizzando la figura storica di Apollonio di Tyana.

Dal 249 al 251, sotto l'impero di Decio, la persecuzione assunse una forma violentissima. Decio concepì il proposito di svellere del tutto il cristianesimo dai suoi domini, obbligando i cristiani indistintamente a fare atto solenne di adesione alla fede pagana e facendo rilasciare certificati di sacri-

---

[1] Le gesta della Legione Melitina sotto Marco Aurelio, che, in verità, tornano più ad onore del Dio cristiano che dei suoi fedeli legionari (EUSEB., *H. E.*, V, 5).

fizio, come soli mezzi d'immunizzazione dalle gravi pene comminate. Tra queste, diede prevalenza al rogo, atto a sconcertare la fede dei più ingenui nella risurrezione. L'effetto della persecuzione fu, temporaneamente, disastroso: pochi cristiani seppero resistere; i più, atterriti, sacrificarono agli dèi. Le abiure furono così numerose, che quando, passata la tormenta, i cristiani cercarono di rinserrare le file, si trovarono di fronte al grave quesito, se dovessero o no accordare la penitenza ai *lapsi*; e, come abbiamo già ricordato, la quistione diede luogo allo scisma di Novaziano.

La tempestiva morte di Decio nel 251 rallentò la persecuzione; tuttavia due nuovi editti furono emanati da Valeriano nel 257 e 258. Col regno di Gallieno si aprì un nuovo periodo di pace religiosa, che durò fino agli ultimi anni di Diocleziano, in cui si ebbe l'ultimo e più grave inasprimento delle persecuzioni. Il 29 febbraio 303 fu affisso l'editto di Diocleziano: esso ordinava che in tutto l'impero le chiese fossero demolite, i libri santi bruciati; che i cristiani in possesso di cariche ne venissero spogliati; che gli schiavi cristiani fossero esclusi dal beneficio della manomissione. La persecuzione, nello stadio più acuto, durò fino al 305; ma si protrasse più a lungo sotto i successori di Diocleziano, in uno stato endemico, alquanto blando, nell'Occidente, spesso riacutizzata nell'Oriente. L'editto dei due Cesari, Costantino e Licinio, vi pose termine dovunque e accordò, nell'anno 313, libertà di culto.

Grandi mutamenti erano frattanto avvenuti nell'impero. La riforma di Diocleziano aveva soppresso le ultime parvenze del regime repubblicano, che ancora persistevano, compendiandosi nell'acclamazione dell'imperatore, nel riconoscimento, sempre più for-

male, dell'autorità del senato, negli ultimi avanzi delle vecchie istituzioni rappresentative. In luogo della diarchia, Diocleziano instaurava una monarchia rigidamente accentrata, con fondamento teocratico, che conferiva all'imperatore il titolo di Giovio, e ne faceva una fonte autonoma e permanente di potere civile e religioso. La costituzione del *Palatium* da cui s'irradia, con un'appropriata divisione di competenza tra i singoli ministri, la potestà imperiale; il frazionamento del regno in tetrarchie che con la loro omogeneità etnica e territoriale semplificano e accelerano le funzioni politiche e amministrative; il riordinamento e l'accrescimento delle circoscrizioni provinciali, poste in grado di articolare speditamente il grande congegno burocratico; tutto ciò giovava a saldare l'impero al suo centro eminente, a fonderlo nella personalità divinizzata dell'imperatore.

Questo grande lavoro non si compì in una volta; Diocleziano non fece che sanzionare formalmente ciò che l'evoluzione storica aveva lungamente preparato. E la chiesa cristiana, pur nella sua opposizione con l'impero, s'era andata già da lungo tempo modellando nelle stesse forme, si era appropriata grado a grado del sapiente congegno amministrativo romano, insinuando i suoi vescovi nelle circoscrizioni delle diocesi, i metropolitani nelle province, i patriarchi nelle città capitali, coestendendo alle province i suoi sinodi vescovili, fino a stringere nei concili ecumenici tutta la vasta mole dell'impero. Il vescovo di Roma simboleggiava soltanto la forma unitaria della cristianità, ma realmente la sua preminenza aveva un valore ideale e morale spesso disconosciuto dai potenti patriarchi orientali. Così inserita nei quadri romani, la chiesa acquistava una

forza d'irradiazione sempre maggiore, giovevole tanto al suo proselitismo tra le masse, quanto all'uniformità della sua opera amministrativa e all'unificazione dei riti, delle regole di fede, delle dottrine: condizione di prestigio e di successo. L'immenso valore di questo inquadramento si rivelò quando, travolto l'impero dalle invasioni barbariche, o meglio, spostato il suo centro e mescolate le sue istituzioni con le importazioni nuove dei popoli sopraggiunti, la chiesa si trovò depositaria e si chiamò erede del patrimonio imperiale; essa conservò la forma dell'organizzazione romana, che era già diventata la propria forma; e fu insieme fattore di continuità della vita storica e tramite prezioso della civiltà latina all'età moderna.

Ma una grande differenza tra l'organizzazione ecclesiastica e quella imperiale consiste nel più liberale spirito dell'una in confronto della burocratica compagine dell'altra. Mentre l'impero trasformava in funzionari tutti i magistrati elettivi e toglieva ogni autonomia alle sue circoscrizioni, dando ad esse un carattere puramente amministrativo, la chiesa invece conservava l'elettorato nella scelta dei suoi vescovi, riconosceva ampie autonomie locali, e, coi suoi concili, dava l'idea di un governo rappresentativo e di una legislazione nascente dai conflitti dei partiti. Questo liberalismo giovò a fare affluire ad essa gli spiriti più eminenti, che nella vita civile erano oppressi dal regime di polizia; a trasferire sul terreno religioso i conflitti della coscienza politica; insomma ad accentrare nella chiesa tutti gli interessi vivi, tutta la fervida passionalità partigiana, che avvivano le istituzioni, compenetrandole con la vita. I numerosi scismi che ci si presentano dal 4° secolo in poi, e che, considerati nella loro pura espressione intel-

lettuale, ci appaiono a volte delle vane logomachie, hanno il loro significato più vero nei riposti conflitti d'interessi politici e sociali, che si svolgono sul terreno religioso, perché ivi soltanto è aperta loro una libera palestra.

Con l'editto di tolleranza dei due Cesari, l'impero riconosce la vanità del suo sforzo di annullare il cristianesimo. Si può dire anzi che le quotidiane esperienze della lotta gli abbiano rivelato la forza dell'avversario, e fatto intravvedere, insieme con la impossibilità di sterminarla, l'opportunità di volgerla a proprio favore, di inalvearla nelle istituzioni romane. Sotto il regno stesso di Costantino, la tolleranza si tramuta poco a poco in una ben calcolata benevolenza; in seguito, l'assunzione di imperatori credenti, primo tra i quali Costanzo, rende sempre più privilegiata la condizione del cristianesimo, fino a concedergli l'esclusività nell'impero. La vecchia *superstitio* diviene religione di stato. In fondo, l'idea dell'imperatore è quella di essere il pontefice massimo del nuovo culto, di rinsaldare, con le forze cristiane, la propria potenza teocratica. Egli infatti manifesta la sua autorità nei concili, dà forza esecutiva alle decisioni sinodali, si atteggia spesso ad arbitro supremo delle controversie ecclesiastiche, per assicurare la pace religiosa ai suoi popoli.

Ma il mondo cristiano è già saldamente organizzato in una chiesa, che ha una propria concezione teocratica, che rivaleggia con quella dell'impero, anzi afferma, almeno teoricamente, la propria superiorità. E la chiesa, pur prodigando lodi al suo protettore e servendosi largamente del suo braccio secolare, non rinuncia alla propria autonomia, reclama la neutralità imperiale nelle controversie religiose, si difende, come può, dagli sconfinamenti della sua

forza. Così, già nel mondo romano, l'antagonismo, ancora iniziale e latente, delle due teocrazie pone i germi delle grandi lotte che travaglieranno il Medioevo.

Intanto, i primi effetti del passaggio del cristianesimo a religione di stato ci si rivelano in una più apertamente spiegata attività dottrinale e pratica della chiesa, nelle riunioni di grandi concili, organi della permanente rivelazione divina, nella maggiore intensità delle lotte tra le tendenze scismatiche ed ortodosse. Col 4° secolo s'inizia la formulazione dei grandi dommi cristologici, a cui collabora l'attività privata degli scrittori e quella ufficiale dei concili, la prima svolgendo speculativamente le sue dottrine, la seconda sanzionandole con la propria autorità.

4. Il manicheismo. — Più che un'eresia cristiana, il manicheismo è una religione nuova, che rientra nel moto ereticale solo in quanto si appropria di alcuni dati cristiani o inserisce le sue intuizioni dualistiche nelle dottrine di pensatori cristiani. L'iniziatore della setta, Mani, nacque a Ctesifonte nel 215-216 e iniziò la sua predicazione intorno all'anno 242, affermandosi inviato direttamente da Dio per compiere una salutare missione tra gli uomini. Inviso al clero mazdeo, che vedeva nella nuova rivelazione una minaccia per il culto di Zoroastro, Mani fu esiliato dalla Persia, e trovò consensi in lontane regioni, nell' India e nella Cina. Poscia, tornato in patria, dopo varie vicende fu crocefisso presso Susa nel 276-277. La sua dottrina invase il mondo romano nel tempo dell'imperatore Aureliano; Antiochia ne fu il centro d'irraggiamento. Quivi il manicheismo si fuse col cristianesimo, e Mani fu riconosciuto per il Paracleto promesso dal Vangelo.

La dottrina manichea muove dall'eterna antitesi del male e del bene, e dalla pessimistica considerazione del suo carattere insanabile e della sua realtà irriducibile ad un principio unico. Qual altra ragione vi può essere del continuo polarizzarsi delle cose in bianco e nero, umido e secco, cielo e terra, notte e giorno, anima e corpo, bene e male, giusto e ingiusto, se non che questi opposti nascono da opposti princìpi? [1] E svolgendo la sua premessa dualistica, Mani concepisce un fondamentale contrasto tra due regni originari, quello della luce, dove alberga il Dio supremo dal quale s'irradiano le potenze luminose; e al di sotto di esso, quello delle tenebre, che affonda nella densa e opaca materialità, ed è sede di Satana e delle potenze diaboliche. Poiché i due regni si toccano da un lato, nasce dal contatto un'aspra guerra: Satana, vincitore in un primo tempo, invade la zona luminosa; ma Dio suscita un nuovo essere, l'Uomo primitivo, che contrasta efficacemente il tenebroso nemico. Vi sono alternative di vittorie e di sconfitte, di tenebre e di luce; e il loro miscuglio comincia a propagarsi nel mondo con la generazione. L'uomo primitivo arresta i progressi del nemico, ma ciò che questi ha già conquistato resta in suo potere [2].

Il mondo risulta così un miscuglio di bene e di male; così l'umanità è in preda alla lotta dei due elementi. In soccorso del bene, Dio invia sulla terra gli eoni celesti Noè, Abramo, Zoroastro, Budda, Gesù; ma per quest'ultimo bisogna intendere un

---

[1] Epiph., *Haer.*, 66.

[2] Cfr. Duchesne, *Hist. de l'Église*, II, 276 sg., che attinge al *Fihrist*, opera araba di Aboufarage (scritta a Bagdad nel 988; ed. De Flügel, Leipzig, 1871). Alquanto diversa è la versione di Epifanio, *Haeres.*, 66, 25.

ente divino e impassibile, che corre fin dal principio in soccorso di Adamo, e non il Gesù storico che è un falso messia giudeo, ispirato da Satana.

L'ultimo e migliore inviato celeste è Mani. In questa nuova fase della lotta, gli elementi luminosi che si effondono dall'umanità ricacciano le tenebre sempre più lontano e si ricongiungono a loro volta al principio da cui emanano. Il mondo finirà quando questo processo sarà compiuto e tutta la luce sarà rientrata nella sua fonte, mentre la materialità sarà interamente addensata nel regno delle tenebre.

L'uomo è il teatro principale della lotta, poiché in lui si toccano e si penetrano i due regni. Il suo còmpito sta pertanto nell'effettuare il più completo distacco dello spirito dalla materia. Si deduce di qui un rigido ascetismo, ben diverso da quello schiettamente cristiano, ma che insidierà più volte l'etica cristiana e minaccerà di fuorviarla. Generalmente l'influenza del manicheismo sul cristianesimo ha un valore dialettico, in quanto determina un approfondimento del problema del male e una più intima comprensione della sua negatività. Il male dei manichei, sostantivato in una realtà positiva e autonoma, investe lo spirito dall'esterno, lo rende inerte spettatore in una lotta i cui veri protagonisti lo trascendono; conferisce al suo carattere un'impronta naturale irresponsabile da cui le proprie forze non giovano mai a liberarlo. Il cristianesimo intuisce il rischio che la personalità umana venga annullata, e tanto più prontamente è spinto a contrastare a questa tendenza manichea, quanto più viva gli è rappresentata la minaccia dalle sue stesse credenze popolari nella realtà positiva di Satana.

FINE DEL PRIMO VOLUME

INDICE

V. *Inizio e svolgimento della patristica*:

VI. *Dal 3° al 4° secolo*: